RENOVACIÓN

Nº 53

REVISTA MENSUAL RELIGIOSA Y DE OPINIÓN



EDITORIAL: La reflexión · OPINIÓN: Sobre cosmogonías · POST 5º CENTENARIO: Casi XX siglos de exclusivismo... · El diálogo interreligioso... · Reforma y Magisterio / TEOLOGÍA, CIENCIA Y FILOSOFÍA: El Big Bang en 7 puntos · Filosofía política... · Biblia y Medicina #1 / SOCIOLOGÍA Y CRISTIANISMO: La sombra larga de lo religioso... · No es de los nuestros · 12 cosas que recordar... / HISTORIA Y LITERATURA: Juan Morillo · La Biblia en el Quijote · Teresa de Jesús: "Quise ser feliz" · Hugonotes #3 / CIENCIAS BÍBLICAS Y APOLOGÍA: Unas observaciones necesarias... · Proceso histórico del canon... · Jonatán y David · ¿De qué hablamos cuando...? / ESPIRITUALIDAD: Un aplauso para el Señor · Autoridad de mercadillo · Poesía: Campos de Castilla · 25 de diciembre... · / MISCELÁNEA: Extinción del dodo · Humor · Universo: La astronomía del siglo XVIII · Libros

RENOVACIÓN

Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

Nº 53 – Enero - 2018

SUMARIO

PARTICIPAN

Jorge Alberto Montejo
José María Vigil
Mª Dolores Prieto Santana
Máximo García
Antoine Bret
José Manuel Glez. Campa
Juan A. Mtnez. de la Fe
Esteban López
Gabriel Jaraba
Manuel de Léon
Juan A. Monroy
Rafael Narbona
Félix Benlliure
Héctor B. O. Cordero
Renato Lings
Julián Mellado
Emilio Lospitao
Plutarco Bonilla
Isabel Pavón
Charo Rodríguez
Alfonso Ranchal



editorial

DESPUÉS DEL 5º CENTENARIO: LA REFLEXIÓN

Durante el año pasado se habló de la Reforma protestante tanto o más que durante los tres últimos siglos juntos, en distintos lugares de la geografía española (y del mundo cristiano), en centros religiosos y académicos. Se habló especialmente en el ámbito cristiano reformado y evangélico, como es lógico; pero también en el católico. En España el colofón de las celebraciones con motivo de la Reforma se materializó en un culto especial el día 28 de octubre, del que dio cuenta TVE en directo*. Desde un punto de vista histórico, dichas celebraciones, era lo menos que se podía esperar. Ánimos y medios materiales y humanos no se escatimaron.

Concluidas dichas celebraciones de la Reforma nos preguntamos si los cambios profundos que se han producido en la ciencia, en la filosofía y en la teología, durante esos cinco siglos desde tal efemérides, habrán significado algo. ¿No han interpelado dichos cambios a los supuestos pilares de la Reforma, como son las "cinco Sola": *Sola Escritura, Sola Fe, Solo Cristo, Sola Gracia y Solo gloria a Dios?*

Raquel Molina, profesora de la Facultad de Teología de la Unión Evangélica Bautista de España (UEBE), a quien correspondió exponer la palabra en el culto citado, declaró con convicción y no poco entusiasmo las "cinco Sola" como la herencia teológica del protestantismo. No dijo nada incorrecto, se limitó a recordar el significado y las implicaciones de dichas "cinco Sola". Pero respecto a estas "cinco Sola", ¿hemos "caído en la cuenta" de que los conceptos teológicos y el lenguaje religioso del protestantismo actual sigue anclado en el siglo XVI, arraigado por lo tanto en un paradigma obsoleto, según apuntan algunos teólogos progresistas tanto católicos como protestantes?

Es bueno recordar que fue el protestantismo del siglo XVIII quien abrió las puertas de la nueva hermenéutica y de las ciencias bíblicas (Friedrich D. Ernst Schleiermacher), que tanto ha supuesto para la interpretación de la Biblia y los avances teológicos durante los dos últimos siglos. Luego le tocó el turno a la Iglesia católica, concretamente desde el Concilio Vaticano II, alejándose del literalismo bíblico y de la perniciosa afirmación "*fuera de la Iglesia no hay salvación*", reconociendo así no solo a los "hermanos separados" sino abriendo nuevas perspectivas teológicas a la interreligiosidad (*Teología del pluralismo religioso*, José María Vigil). Estos autores que hoy ponen rostro al sector progresista católico –¡que cayeron en la cuenta!– son líderes en los estudios bíblicos y teológicos con la asistencia de las ciencias sociales, la arqueología moderna, la antropología social y otras disciplinas indispensables. Por el contrario, ha sido cierto sector del mundo evangélico el que ha retrocedido debido al colonialismo teológico fundamentalista americano y su poder económico.

¿Cómo vamos a seguir considerando que millones de personas de otras religiones y fes distintas a la cristiana, durante dos milenios, se hayan condenado –y estén condenándose– eternamente por no conocer el evangelio de Jesús, o por rechazarlo tal como se lo hicimos entender nosotros? ¿Cómo entender que "solo" la Biblia sea la única fuente de conocimiento para llegar a saber cuáles son los "signos del reinado de Dios que salvan"? ¿Cómo vamos a seguir diciendo que los millones de musulmanes, hindúes, budistas, animistas… están condenados si no aceptan a Jesús como "único camino al Padre"? ¿No han sido suficientes dos milenios para llenar la tierra del evangelio que salva? ¿Es *mismísima* palabra de Jesús el "id y predicad hasta lo último de la tierra"? ¿Cómo entender Hechos 10:28, 11:18 a la luz de dicha comisión?

¿No habrá que releer la "*sola Escritura*" desde una hermenéutica diferente, desde los conocimientos que nos aportan las ciencias sociales, la historia de las religiones, las ciencias bíblicas actuales...? ¿No será que necesitamos una "reforma" de la Reforma en profundidad? ¿No será que una "reforma" no baste, y que sea necesaria una "ruptura" con el viejo paradigma agotado, como hoy afirman muchos teólogos, tales como John Shelby Spong, John Robinson, Andrés Torres Queiruga, José María Vigil (anglicanos los dos primeros y católicos los dos últimos)?

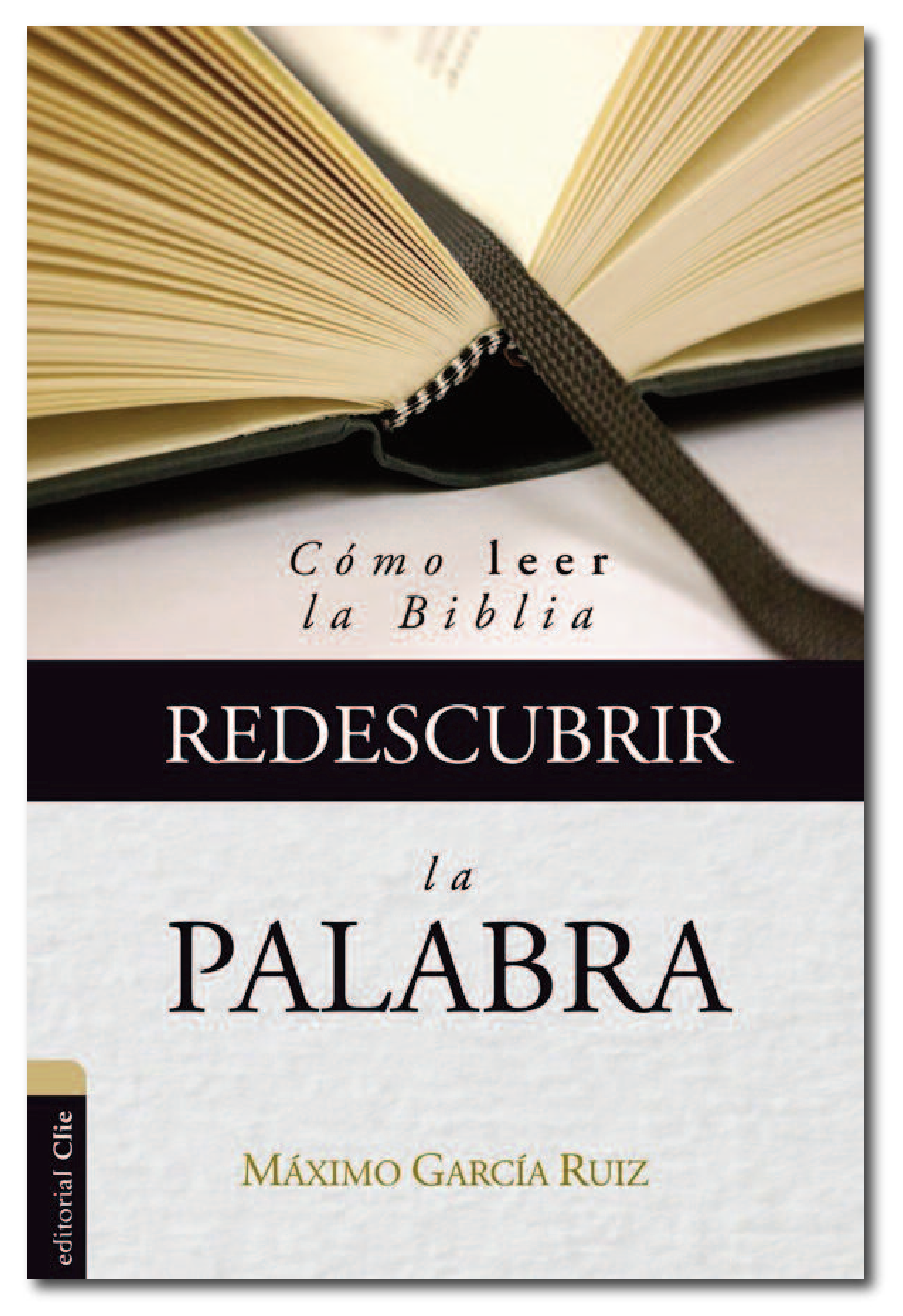
En el presente número de *Renovación* incluimos el primero de cuatro artículos (bajo el título genérico de *Teología del pluralismo religioso*) que iremos publicando sucesivamente de José Mª Vigil: "*Casi viente siglos de exclusivismo cristiano*", y otro de Mª Dolores Prieto Santana: *El diálogo interreligioso enriquece la espiritualidad humana*", que nos abren una perspectiva diferente y una alternativa al fundamentalismo religioso. ***R***

¡Feliz Año Nuevo!

(*) http://www.rtve.es/alacarta/videos/culto-evangelico/culto-evangelico-reforma-28-10-17/4275484/

PRESENTANDO NUEVOS LIBROS DE CLIE:
REDESCUBRIR LA PALABRA

por Máximo García Ruíz



COMPRAR (impreso o digital) EN:
http://www.clie.es/producto/redescubrir-la-palabra-como-leer-la-biblia

"Esto permite comprender la reacción espontánea de defensa e incluso de rechazo por parte de los que sienten amenazada la fe tradicional. Pero, al mismo tiempo, sensibiliza para la trampa que ahí puede esconderse: en nombre de la fe, defender una teología caducada; y en nombre de la tradición, cerrar las puertas del futuro." (Andrés Torres Queiruga)

El autor de *Redescubrir la Palabra*, **Máximo García Ruíz**, reconocido teólogo y pastor bautista en España, admite abiertamente que la primera fase de su formación teológica no logró resolver los numerosos interrogantes y contradicciones que le planteaba una lectura literal del texto bíblico considerado en su totalidad idéntico a nivel de veracidad.

Llegado a este punto, entró en la segunda fase de sus estudios teológicos y descubrió el concepto de relectura. Una nueva etapa de aprendizaje que sin socavar para nada el concepto de Palabra de Dios, exige desaprenderse de muchas de las ideas erróneamente incorporadas al subconsciente tanto individual como colectivo, a fin de poder leer la Biblia desde una perspectiva nueva, libre de prejuicios, incorporando herramientas capaces de ayudar a descubrir el qué y el por qué de su contenido; un contenido diverso, escrito en un contexto social determinado, diferente al nuestro, y con unas claves antropológicas, sociales y religiosas propias, que es preciso conocer.

Coincidimos con Martin Lutero, –dice el autor– en que la Biblia es la máxima regla de fe y conducta para los cristianos. Ahora bien, eso no quiere decir que cualquier persona, tenga la razón o el derecho de interpretarla a su gusto y de imponer sus enseñanzas sobre los demás. Es cierto que todo creyente, por muy sencillo que sea, puede encontrar en la lectura de la Biblia alimento espiritual para su vida, pero no es menos cierto que, de igual forma, puede inferir de su lectura conclusiones teológicas erráticas conducentes a adoptar posturas ajenas a la enseñanza de las Escrituras, de cuyo peligro se han derivado multitud de desvíos heréticos.

Guiar a los lectores de la Biblia del siglo XXI por este sendero de la relectura, algo inevitable, aunque aventurado y escabroso, es el propósito del libro. Pensado para lectores que desean superar ese primer estadio de aproximación al texto sagrado, que no se conforman con limitar la lectura de la Biblia a una dimensión exclusivamente devocional, aunque mantengan la legitimidad de hacerlo con ese propósito, buscando en la Biblia inspiración para su vida diaria, pero sin renunciar a un conocimiento racional. Lectores convencidos de que leer la Biblia con una fe inteligente es la mejor manera de fortalecerse en su mensaje y desarrollar en ella una fe firme. *R*

ÁGORA FILOSÓFICA

SOBRE COSMOGONÍAS: DEL MITO CREACIONISTA A LA DERIVACIÓN BIOLÓGICA EVOLUCIONISTA

Ahora bien, como ya se ha dicho, el único modo legítimo de elevarse de conocimiento general a pensamiento abstracto es aplicando modos de pensamiento contrastados por su validez en muchos casos concretos.

Faustino Cordón Bonet. *Pensamiento general y pensamiento científico. El proceso de origen de cada tipo de seres vivos. Pág. 19 Anthropos Editorial y Editorial Ayuso. Barcelona. 1976.*

Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación.
Estudioso de las Religiones Comparadas.

El problema que han suscitado las diversas *cosmogonías* elaboradas a lo largo de la historia humana se ha visto avivado en los últimos siglos como consecuencia de los avances y descubrimientos en el campo científico, en especial a raíz de **René Descartes** en el siglo XVII y su *Discurso del Método,* por medio del cual intentó sistematizar de manera armónica los *principios de la filosofía* y del *conocimiento científico* dotando a ambos de solidez y coherencia.

Las variadas *cosmogonías* planteadas a lo largo de la historia, esto es, el sentido que se ha pretendido dar a los orígenes y significado del universo en las distintas culturas y civilizaciones de la antigüedad han sido en todo caso una forma, una manera de expresar de nuestros ancestros los inicios del mundo, del cosmos en general. ***En la búsqueda de la verdad de nuestros orígenes las distintas culturas se inventaron una serie interminable de historias, de mitos y leyendas propias de cada estrato cultural.*** Todo esto en una etapa de la humanidad *precientífica*, que diría el epistemólogo **Mariano Corbí**, donde se carecía de la necesaria sustentación empírica que diera una explicación convincente y lo que es más importante, auténtica y verdadera. Nada de esto se dio en esa etapa *precientífica*. Sería todo un proceso evolutivo en el tiempo tanto a escala biológica como mental en el ser humano lo que le llevaría a indagar e investigar sobre sus verdaderos orígenes y del cosmos que le rodea. Todo un dilema. Incluso en nuestra época científica. Y es que aquellos que osadamente pretendan encontrar una explicación totalmente convincente y fidedigna sobre nuestros orígenes se llevarán una desilusión. Mas esto no debe impedirnos observar con detenimiento ciertas evidencias que avalan el proceso biológico evolutivo. Pero, vayamos por partes.

Como bien decía **Faustino Cordón Bonet**, prestigioso biólogo y antropólogo español contemporáneo, en el ensayo al que hago alusión en el encabezamiento de esta sección de *Ágora filosófica*: *"Por coherencia de la realidad y por las leyes del pensamiento, el hombre induce leyes que le permiten acceso a niveles de la realidad infe-*

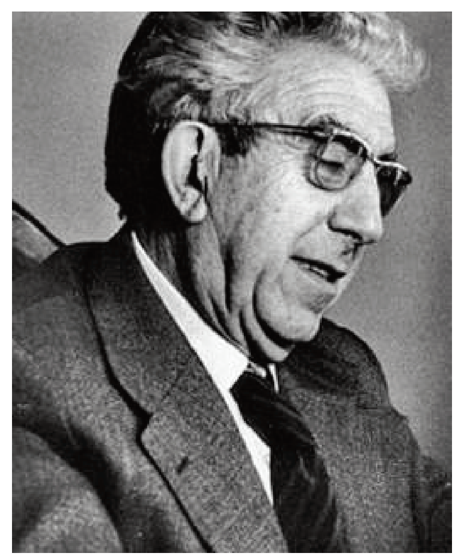
riores a los que corresponden a la naturaleza física de su conciencia" (Ibídem, pág. 37). Lo que el **Prof. Cordón** trataba de dar a entender era que ni por el mecanismo de la *inducción,* es decir, ni por el razonamiento concluyente efectuado por la observación de casos o hechos particulares se puede acceder a tener una dimensión plena de la realidad que nos envuelve. Esto es un hecho más que evidente. El **Prof. Cordón** en esta misma línea de pensamiento también afirmaba que "*en el cosmos, sometido a evolución coherente, el proceso (en cualquiera de sus manifestaciones) procede de seres (de remansos de procesos) de modo que, siempre, todo proceso está dirigido, y la clave de su dirección y naturaleza radica en seres (Ibídem, pág. 57)*, dando a entender que existe en el universo todo un proceso de encadenamiento conducente del mismo proceso evolutivo a escala biológica .

Serían precisamente las antiguas *cosmogonías* o maneras de intentar explicar el mundo y sus orígenes las encargadas de llevar a cabo una misión imposible: *el conocimiento pleno de la realidad*. En efecto, las antiguas *cosmogonías* (precientíficas, por supuesto) trataron de dar una visión de los orígenes del mundo desde planteamientos *creacionistas* y *evolucionistas*. En realidad unas y otras se empeñaron casi desde un principio en ser antagónicas, cuando no necesariamente es así. Es más, a mi juicio, creo que las posturas creacionistas y evolucionistas son perfectamente asimilables y compatibles a la vez. A esto me referiré más adelante en este artículo de *Opinión*.

Pues bien, en las antiguas *cosmogonías* ya se vislumbraban atisbos relacionados con una concepción evolucionista de las distintas especies biológicas. Serían varios filósofos en la antigua Grecia, como **Anaximandro**, **Empédocles** y especialmente **Aristóteles**, quienes llevados por la curiosidad observaron la complejidad del mundo animal. Particularmente sería **Aristóteles** quien estableció la conocida como *scala naturae* (recogida en su célebre *Historia animalium*), es decir, una referencia jerarquizada de los diversos organismos así como la relación entre los distintos seres vivos. Nos estamos remitiendo a una época de la historia entre unos seiscientos y trescientos años a. C. No deja de sorprendernos a nosotros hoy en día que en tiempos tan lejanos ya los conceptos evolucionistas estuvieran tan arraigados. Pero, no solamente en la antigua Grecia. En China, por ejemplo, las ideas evolucionistas también se discutían. Sería el filósofo taoísta **Zhuangzi**, que vivió aproximadamente hacia el siglo IV a. C. el que habló por primera vez de que las distintas formas de vida tenían la habilidad no solo para transformarse en el *habitat natural* sino también capacidad de adaptación al mismo. Llama igualmente la atención que en el mundo musulmán a algunos filósofos y biólogos también les haya inquietado la cuestión del *evolucionismo biológico* de las especies. **Al-Jahiz**, en el siglo IX y **Nasir Al-Din-Al Tusi**, en el siglo XIII, fueron exponentes de las investigaciones de los filósofos musulmanes sobre la posibilidad del fenómeno evolucionista.

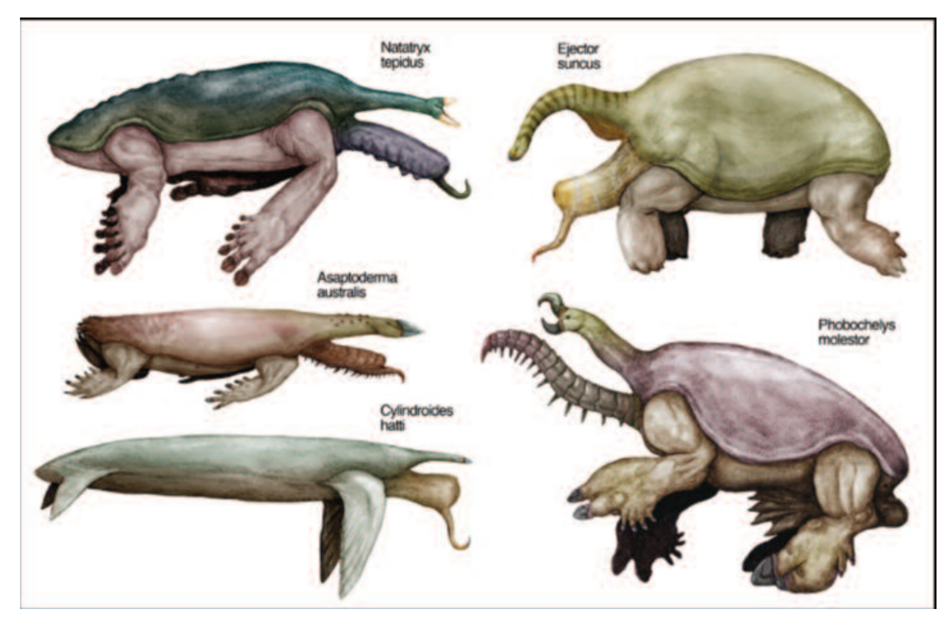
Pero, con anterioridad a la aparición de las primeras teorías evolucionistas de la época moderna fueron, como ya decía antes, varias las *cosmogonías* referentes al origen del mundo basadas todas ellas en hipótesis, en conjeturas, sobre el principio del universo y todo lo que en él habita. Prácticamente todas ellas parten de la idea central de que un *ente superior* y *sobrenatural* fue el verdadero artífice creador del universo. ***Estas cosmogonías hablan del origen del mundo desde una concepción plenamente mitológica y legendaria, sin sustentación científica de ningún tipo, por lo demás normal dado el período precientífico en que se desarrollaron. Muchas de ellas llevaron el sello de ser revelaciones de contenido sagrado y/o sobrenatural.***

Las *cosmogonías* más antiguas que se conocen son la mazdeísta en la antigua Persia, la babilónica, la egipcia, la china y la hindú, así como la recogida en el relato bíblico del Génesis, entre



Faustino Cordón Bonet
Foto: ecured.cu/EcuRed:Enciclopedia_cubana

En el análisis y exégesis de los textos cosmogónicos de lo que se trata es de averiguar la idea y el sentido último que subyace detrás del relato legendario y mitológico. No hemos de olvidar que los diferentes relatos cosmogónicos tenían una finalidad expresa: ser guía y orientación al pueblo acerca de sus orígenes así como del universo que les rodeaba.



Grupo de polidactilos inusuales que están separados de todas las demás formas por la diferencia de sus esqueletos. Foto: canopy.uc.edu/

Las tesis evolucionistas de Charles Darwin, tan denostadas por el mundo religioso fundamentalista, fueron cobrando cada vez más fuerza a medida que nuevos hallazgos e investigaciones se fueron realizando en el ámbito de la biología, la genética y la neurociencia, así como la antropología y la arqueología...

otras. Posteriormente aparecieron en otros pueblos y civilizaciones precolombinas otras *cosmogonías* peculiares, como la de los mayas en lo que hoy en día es México, Guatemala y El Salvador; los aztecas también en México y parte de Guatemala; y los incas en Perú. Todos estos pueblos tenían su particular *cosmogonía*, su forma de entender e interpretar los orígenes y evolución del cosmos. Obviamente cada *cosmogonía* tenía su peculiar forma de exposición e interpretación en forma de relatos mitológicos y legendarios que esconden el sentimiento religioso de estos pueblos, de estas culturas y civilizaciones antiguas. Detrás de todo *mito* subyace la genuina expresión de una manera de ver y dimensionar la realidad, la vida y la muerte, el devenir humano, las fuerzas incontrolables de la naturaleza, etc.

En el mundo judeocristiano el relato bíblico del *Génesis*, como decíamos, viene a ser la expresión más fidedigna de la *cosmogonía* bíblica. El relato conlleva una serie de aspectos mitológicos y legendarios como fiel expresión de transmisión de un mensaje cosmogónico al pueblo receptor del mismo. En realidad la práctica totalidad de las distintas *cosmogonías* del mundo antiguo apuntan en una misma dirección: *el destino sagrado del cosmos como obra creadora de un Dios inmortal y eterno*. Expresadas, claro está, con un lenguaje propio y característico de cada cultura en particular. Si observamos con detenimiento y analizamos el fondo de los distintos relatos cosmogónicos vemos claras similitudes entre ellos, aun desde visiones distintas, bien monoteístas o politeístas. En el análisis y exégesis de los textos cosmogónicos de lo que se trata es de averiguar la idea y el sentido último que subyace detrás del relato legendario y mitológico. No hemos de olvidar que los diferentes relatos cosmogónicos tenían una finalidad expresa: *ser guía y orientación al pueblo acerca de sus orígenes así como del universo que les rodeaba*.

Parece también evidente que en épocas pasadas los relatos que hablaban de los orígenes del universo y su devenir fueron interpretados de un manera bastante literal. Eso formaba parte de la propia y particular cultura de cada pueblo o civilización. Eran tiempos donde el conocimiento científico no existía, es decir, ***un conocimiento organizado, estructurado, sistematizado y además merecedor de fiabilidad y posterior validación empírica por medio de la comprobación de las hipótesis formuladas.*** Pero los relatos cosmogónicos tenían un valor indudable en aquellos tiempos ya que daban una explicación (contemplada desde nuestro prisma más objetivo y realista, de una manera bastante pueril e ingenua) sobre el origen de la vida a la vez que aportaban un seguimiento sobre la misma ofreciendo, al final de la existencia, unas perspectivas tranquilizadoras ante la incertidumbre de la muerte. Las antiguas *cosmogonías* desempeñaron pues un rol importante y significativo, como bien deja entrever en su análisis de los *mitos* **Mircea Eliade**, una de las máximas autoridades en esta materia de la *mitología* en los pueblos y civilizaciones antiguas.

La Era Moderna supuso un cambio sustancial a la hora de interpretar eventos que se daban –aun dentro de la irracionalidad más evidente– como reales y auténticos. Mucho le debe la modernidad a **Descartes**, el gran filósofo, matemático y físico francés –junto

con **Baruch Spinoza**–, sin duda una de las mentes más lúcidas del mundo del pensamiento moderno. A partir de entonces la concepción del mundo y su devenir cambió sustancialmente. **Descartes** y **Spinoza**, entre otros, vinieron a ser los verdaderos precursores del pensamiento ilustrado que tiempo después arraigaría en casi toda Europa.

Y, en efecto, el pensamiento ilustrado vino a traer aires de renovación a un mundo que se debatía entre *el ser y la nada*, parafraseando a **Sartre**, un mundo que buscaba afanosamente sus verdaderas señas de identidad. Fue la época donde la crítica a la religión dejó una huella importante. Algunos autores siguen considerando hoy en día incluso que el pensamiento ilustrado lejos de arrojar luz sobre el devenir de la existencia humana y su creencia en un Dios creador del universo vino a traer muchas penumbras y cuando no auténticas sombras. Son los agoreros de turno. Particularmente, y en consonancia con otros muchos pensadores liberales, discrepo de esta idea. Creo que lo que el pensamiento ilustrado trajo fue, ciertamente, un análisis crítico de la existencia y de las creencias, pero, en todo caso, *un análisis enriquecedor en la búsqueda de verdades auténticas, es decir, verdades sustentadas en el conocimiento científico que dieran verdadera fiabilidad y validez a los argumentos esgrimidos*.

Por otra parte no hemos de creer que la ciencia y el conocimiento científico en general está exento de *cosmogonías*. En absoluto. La *cosmogonía* de carácter científico ha sufrido distintas variaciones hasta culminar con el *big bang* o gran explosión cósmica. En realidad esta teoría, cuyo nombre, *big bang*, es atribuida al astrofísico británico **Fred Hoyle**, y que parte de la idea de la *relatividad general* formulada por **Albert Einstein** y que posteriormente desarrollarían otros científicos de la talla de **George Ellis** y **Stephen Hawking**, supuso toda una revolución en el mundo de la moderna *cosmología* y *cosmogonía*.

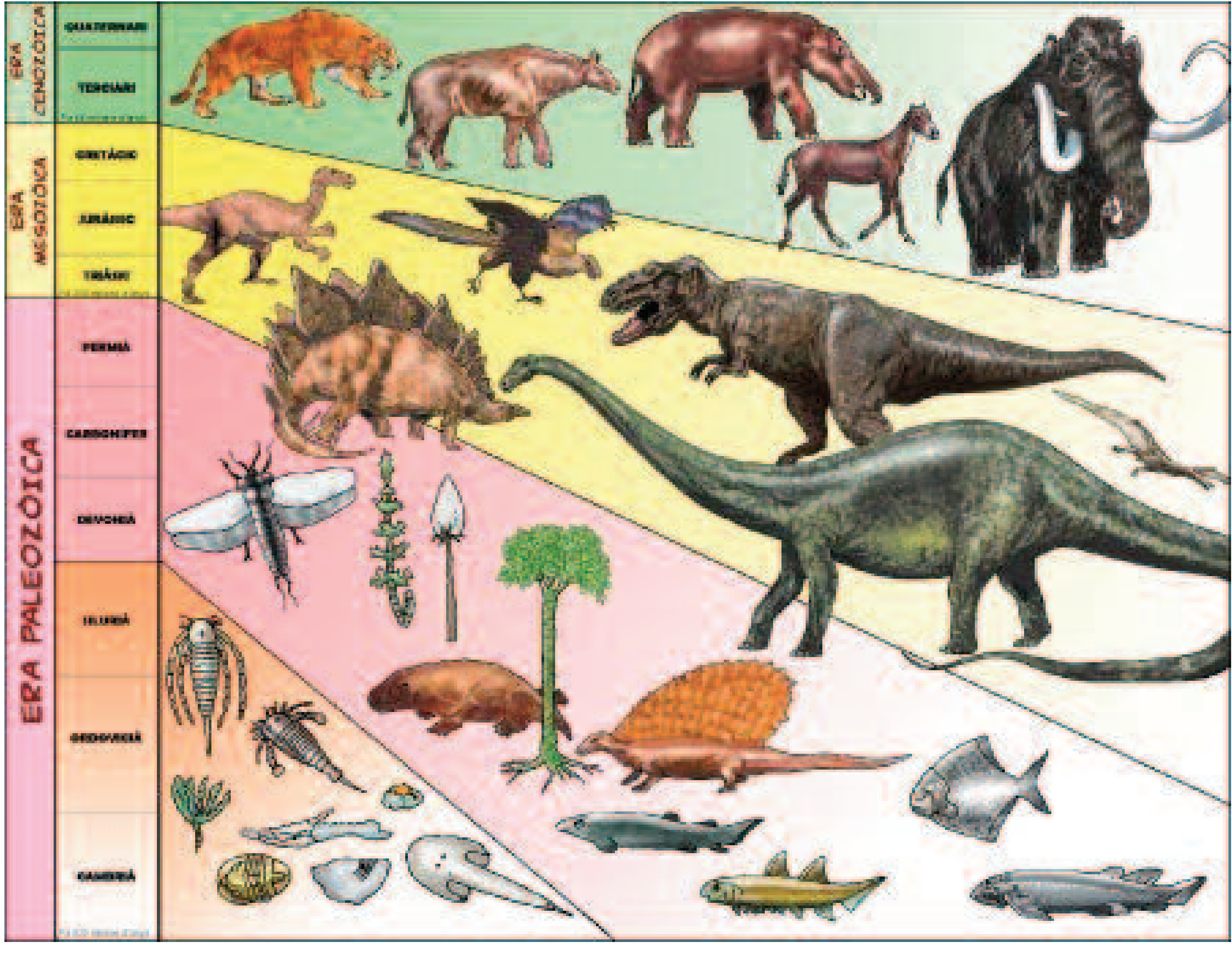
Las tesis evolucionistas de **Charles**



Especies de las Islas Galápagos
Foto: Astromia.com

Darwin, tan denostadas por el mundo religioso fundamentalista, fueron cobrando cada vez más fuerza a medida que nuevos hallazgos e investigaciones se fueron realizando en el ámbito de la biología, la genética y la neurociencia, así como la antropología y la arqueología, hasta el punto de que en nuestra época posmoderna la comunidad científica internacional encabezada por las mentes más lúcidas del mundo científico y del saber, admiten de manera casi generalizada la *evolución de las especies* como el desarrollo natural y cambiante de los seres vivos. La religión, con toda su carga de prejuicios, no pudo detener el avance científico y el estudio e investigación del supuesto fenómeno evolucionista. Ni los prejuicios ideológicos del judeocristianismo, persistentes hasta hoy en día y sustentados en la literalidad del relato mítico de la *creación* primero y su sucedáneo el *Diseño Inteligente* después, han podido frenar el conocimiento de las distintas ciencias cada vez más convencidas de que el proceso evolucionista es algo evidente a día de hoy. Tan solo desde posturas retrógradas se puede cuestionar el *evolucionismo* en la actualidad. Y es que además tiene su lógica que haya todo un proceso evolutivo que consiguiera alcanzar también a niveles del desarrollo de la capacidad cognitiva del ser humano. Sería impensable que de no haber sido así la especie humana hubiera podido llegar a lograr los

Ni los prejuicios ideológicos del judeocristianismo, persistentes hasta hoy en día y sustentados en la literalidad del relato mítico de la creación primero y su sucedáneo el Diseño Inteligente después, han podido frenar el conocimiento de las distintas ciencias cada vez más convencidas de que el proceso evolucionista es algo evidente a día de hoy.



Las Eras geológicas y sus características
Foto: thinglink.com/

niveles de alta tecnificación que vivimos, especialmente en el último siglo.

Pero, retomando de nuevo el impacto que las religiones han tenido en el desarrollo humano cabe decir que curiosamente son las religiones del *Lejano Oriente*, concretamente el *hinduismo* y el *budismo* (ambas, religiones milenarias anteriores al surgimiento del *cristianismo*), las que en sus *cosmogonías* admiten el hecho de un *proceso evolutivo en el cosmos a escala general*.

En contra de lo que pudiera parecer los sistemas filosófico-religiosos del *Lejano Oriente*, pese a su estaticidad, ofrecen una riqueza de matices excepcionales. Nos podemos entonces preguntar, ¿por qué las religiones monoteístas más difundidas en el mundo, como son el *judeocristianismo* y el *islam*, hasta bien recientemente, y solo en sectores más abiertos y liberales del pensamiento judeocristiano y musulmán, no han admitido tan siquiera cualquier atisbo de proceso evolutivo a escala general? Pues la única explicación coherente que podemos dar es que por cuestiones de prejuicios y radicalidad de pensamiento –algo característico del fundamentalismo religioso–, así como el llegar a pensar que si Dios se ha revelado a la criatura humana lo ha tenido que hacer, indefectiblemente, de manera literal por medio de la inspiración de un conjunto de hombres seleccionados en la transmisión al pie de la letra de los designios divinos. Argumento sumamente pueril e ilógico pues no tiene en cuenta el amplio abanico de contradicciones que existen en los textos revelados al interpretarlos de manera plenamente literal. *El hecho de que no se mencione explícitamente en las revelaciones el que haya habido un proceso evolutivo no debe ser impedimento para cuestionar el trasfondo de dichas revelaciones. Otra cosa es la forma, la manera de interpretar los relatos supuestamente revelados*. Por lo tanto no se trata de poner en solfa el *creacionismo*. Es más, el simple sentido común nos da a entender que *Alguien*, una mente superior con atribuciones sobrenaturales, tuvo que dar vida al *cosmos* y al mundo que nos rodea; que no pudo ser algo casual o accidental. Al menos así lo entendemos aunque no tengamos argumentos plenamente validados para ratificar tal afirmación. Aquí accedemos a un terreno más allá de esquemas ideológico-religiosos. Entramos de lleno en la argumentación *metafísica* y *ontológica* de difícil explicación racional. Lo que verdaderamente resulta del todo ilógico e irracional a la luz del conocimiento científico, validado y consolidado por el estudio e indagación, es el admitir que las distintas re-

velaciones, tal y como aparecen textualmente, poseen una argumentación seria y concluyente para ser interpretadas literalmente como un mensaje supuestamente divino o sobrenatural. Esto conllevaría admitir una imagen de lo divino que en cualquier caso resultaría paradójica. Y me explico.

Para hacernos una idea: presentar, por una parte, a un Dios bondadoso y tolerante con las almas pecadoras frente a otra imagen de lo divino totalmente contrapuesta, una imagen colérica y enfurecida que fulmina sin compasión a todos aquellos que se oponen a sus planes. ¿Cómo explicar esto? Pues, muy sencillo. Considerando que los textos son interpretables incluso por aquellos que los elaboraron en consonancia con unos dictámenes de carácter lingüístico y cultural, propios de la época *precientífica* en que fueron formuladas las interpretaciones susodichas. En realidad se trata de *manifestaciones antropomórficas de lo divino para que fueran entendidas por el pueblo destinatario del mensaje revelado*. ***No olvidemos que la finalidad última de las revelaciones era la de conducir a la criatura humana al encuentro con lo divino para satisfacer de este modo sus ansias de eternidad, indicándole para ello el camino recto sustentado en una ética y un comportamiento ejemplares y todo ello a la luz del amor divino transferido así a sus criaturas creadas por el ente divino y sobrenatural.***

Como veníamos diciendo los sectores religiosos más liberales del pensamiento judeocristiano y musulmán no tienen ningún problema en admitir a día de hoy la evidencia del proceso evolucionista a lo largo de los tiempos como un hecho que viene a reafirmar –y no a obstaculizar– la creencia en un Dios que ha dado vida al *cosmos* y que a partir de ese acto creativo ha habido todo un proceso posterior de cambio y evolución permanente a lo largo del tiempo. *La verdadera confrontación del creacionismo con el evolucionismo estriba en la cuestión de no admitir por parte de los sectores religiosos más retrógrados el hecho de que sea cuestionada la revelación leída e interpretada de manera literal ya que ello implicaría desmontar toda una serie de "creencias" arraigadas en una tradición religiosa de siglos*. Pero, como decíamos, ***no debería existir realmente confrontación entre admitir la existencia de un ente divino o mente superior que ha dado vida al cosmos y un proceso evolutivo posterior al mismo así establecido por el Creador de la vida.***

Sin embargo, el corolario, la conclusión de todo esto, es que no podemos, en verdad, demostrar categóricamente esta afirmación, ni tampoco la contraria. Son muchas, es cierto, las evidencias que apuntan a la existencia de un proceso evolutivo en el tiempo a raíz de los descubrimientos en diversos campos del saber científico en nuestra era posmoderna, pero nada hay totalmente definitivo y concluyente. Posiblemente todo sea cuestión de tiempo. Como sabemos, una de las premisas principales de la ciencia y el conocimiento científico es su carácter permanente de *provisionalidad*. Nuevas investigaciones y nuevos hallazgos pueden hacer que cambien los criterios considerados hasta entonces. No sabemos en realidad. ¿Qué nos demuestra todo esto en realidad? Pues creo que una cuestión bien clara: *que no podemos dar por categórica y totalmente concluyente ninguna investigación por muy fidedigna que nos parezca. Nuevos hallazgos pueden hacer cambiar de opinión o criterio*. Por eso la ciencia es lo que es: ***un saber en permanente proceso de investigación y exploración tendente a ratificar y reafirmar aquello que puede ser comprobado sin duda alguna para ser posteriormente validado.***

Y llegando ya a la conclusión de este artículo creo que lo más sensato y prudente, desde nuestro conocimiento y entendimiento humano siempre limitado por el misterio que nos envuelve acerca del origen y destino del *cosmos*, sería afirmar que cualquier *teoría* –entendida esta como todo un conjunto de ideas y razonamientos sustentados en hipótesis o conjeturas que nos conducirían a intentar explicar cualquier fenómeno natural o sobrenatural partiendo del razonamiento lógico, la deducción de los hechos y apoyados en la propia experiencia– conlleva siempre unas limitaciones, las impuestas, como decía, por nuestra capacidad intelectiva imperfecta. Pero aun desde esta capacidad limitada de entendimiento podemos llegar a posicionarnos desde la coherencia de la argumentación para reafirmar la idea de que desde las distintas *cosmogonías* que han visto la luz en el mundo (incluyendo la científica) el universo sigue su rumbo incansable hacia no se sabe muy bien dónde. Y este es también un saber que nos está vedado a los humanos por más que circulen ideas o planteamientos que pretenden dar una explicación totalmente plena y convincente. Vana ilusión aunque desde la ingenuidad de muchos esto les pudiera servir de consuelo... ***R***

Para hacernos una idea: presentar, por una parte, a un Dios bondadoso y tolerante con las almas pecadoras frente a otra imagen de lo divino totalmente contrapuesta, una imagen colérica y enfurecida que fulmina sin compasión a todos aquellos que se oponen a sus planes. ¿Cómo explicar esto?

TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Curso sistemático de teología popular

www.academia.edu

1/4



José María Vigil

Teólogo latinoamericano que se ha significado en los campos de la teología y la espiritualidad de la liberación, la teología del pluralismo religioso y los nuevos paradigmas.

CASI VEINTE SIGLOS DE EXCLUSIVISMO CRISTIANO

Hasta bien entrado el siglo XX, la posición teológica hegemónica en el cristianismo ha sido la del exclusivismo. Es cierto que en una historia tan dilatada en el tiempo y tan extensa en el espacio, no es difícil encontrar pensadores y corrientes eclesiales en los que asoman planteamientos de una concepción más amplia de la salvación[1]. Pero, aun con esas excepciones, el acento exclusivista puede ser señalado claramente como el que domina en esta historia con un peso explícito y oficial abrumador.

Las excepciones sólo confirman la regla, en este caso. La expresión simbólica máxima de este exclusivismo la constituye la famosa sentencia «extra ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación). Atribuida por unos al pensador cristiano Orígenes, y por otros a san Cipriano, la formulación literal parece ser de Fulgencio, obispo de Ruspe, en el siglo VI, formulación que luego fue asumida por el concilio de Florencia en 1442 en su decreto para los Jacobitas, palabras que por surotundidad y oficialidad merecen ser citadas aquí:

> El Concilio de Florencia afirmó «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 41), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica»[2].

[1] Merecen especial mención Erasmo (1467-1536), Raimundo Lulio (1232-1316) y Nicolás de Cusa (1401-1464).

En el catolicismo, la doctrina se mantuvo constantemente afirmada en el más alto nivel. Escuchémoslo de labios del Papa Pío IX (1846-1878) ya al final del siglo XIX:

> "...esa impía y nociva idea: que el camino de la salvación eterna puede encontrarse en cualquier religión. Ciertamente debemos mantener que es parte de la fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólico-romana, que es la única arca de salvación y que quien no entra en ella va a perecer en el diluvio. Pero, sin embargo, debemos de la misma manera defender como cierto que aquellos que se afanan en la ignorancia de la fe verdadera, si esa ignorancia es invencible, nunca serán acusados de ninguna culpa por esto ante los ojos del Señor"[3].

Para los católicos, la doctrina era, en definitiva, muy clara: en este mundo, sólo la Iglesia católica ha sido instituida por Dios, por Dios mismo en persona, por medio de su Hijo, y sólo ella es depositaria de la revelación y de la salvación; toda otra religión, o cualquiera de las ramas que se desgajan de la Iglesia católica están fuera de la verdad y de la salvación. Sólo las personas que aceptan este designio salvífico y se adhieren a la Iglesia católica visible alcanzarán la salvación. De las personas que no formen parte de ella, sólo aquellas a las que ello no pueda serles imputado culpablemente podrán salvarse. De ahí se sigue la urgencia de la acción misionera, para dar a conocer la voluntad salvífica de Dios y hacer posible que los que no la conocen puedan incorporarse a la Iglesia, única posibilidad de salvación. Por eso, en el campo católico, el exclusivismo, como paradigma de teología de las religiones, es equivalente al eclesiocentrismo: la Iglesia se convierte en mediación obligada de la salvación, en centro, en puerta de la misma.

En el campo protestante el exclusivismo adquiere una forma no "eclesiocéntrica", sino centrada en la "sola Fe, la sola Gracia, la sola Escritura". Fuera de ellas tampoco hay salvación.

Figura típica, símbolo importante de la posición protestante, es la de Karl Barth (1886-1968). Su posición se hizo célebre por su radicalismo teológico, a pesar de no ser del sector fundamentalista protestante. Barth concibe la «religión» como el esfuerzo que la humanidad hace para buscar a Dios, esfuerzo al que él contrapone radicalmente el hecho de la revelación, por el que Dios «sale gratuitamente al encuentro» de la humanidad. En la revelación, es Dios quien busca a la Humanidad. Esta distinción será la clave para Barth: las religiones –todas menos la bíblico-cristiana– son en definitiva un esfuerzo humano, un intento por captar la benevolencia de Dios, y por tanto, un deseo de "manipular a Dios". La religión, así entendida, es, pues, falta de fe, falta de confianza en Dios, querer dominar a Dios, algo pecaminoso en definitiva. La salvación viene únicamente por la entrega del ser humano –mediante la fe– a la gracia que Dios mismo le ofrece en Jesucristo. Sólo la aceptación de la gracia de Dios venida por Jesucristo puede salvar al ser humano[4]. Fuera del cristianismo, que es la religión perfecta, y la única verdadera, todo son tinieblas y lejanía de Dios.

La visión protestante del mundo era también profundamente pesimista. Todavía en 1960, en el Congress on World Mission, en Chicago, se declaraba: "En los años que han pasado desde de la guerra, más de mil millones de almas han pasado a la eternidad, y más de la mitad de ellas han ido al tormento del fuego infernal, sin siquiera haber oído hablar de Jesucristo: quién fue, por qué murió en la cruz del Calvario"[5].

Con palabras diferentes en el caso de los católicos (el celo por la salvación

Se trata de una posición teológica que hoy día ha sido prácticamente abandonada por el cristianismo como conjunto. Sólo grupos fundamentalistas, algunos "nuevos movimientos religiosos" fanáticos y "sectas" religiosas marginales sostienen hoy una posición exclusivista. El cristianismo, mayoritariamente, abandonó esa posición para pasar al inclusivismo que veremos más adelante.

[2] Sacrosanta Romana Ecclesia «firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos intra Catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos, aut haereticos, atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo, et Angelis eius, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacrame nta proficiant, et ieiunia, eleemosynae ac cetera pietatis officia et exercitia militiae christianae praemia aeterna parturiant. Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit» (Denzinger 1351).

[3] Pío IX, *Singulari Quadam*, Acta Pii IX, III, p. 626.

[4] BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.

[5] J.O. PERCY (ed.), *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congresson World Mission*, Chicago 1960, p. 9, citado por John HICK, *God has Many names*, p.30.

Conviene que ponderemos con atención lo que ha significado el exclusivismo y cuál es su herencia para nosotros, por varias razones: porque todo el capital simbólico cristiano que tenemos actualmente –heredad de la historia judeocristiana de más de tres milenios-, ha sido gestado y comprendido y asimilado en un ambiente de mentalidad exclusivista. El lenguaje, las referencias, los símbolos... rezuman inevitablemente exclusivismo, aunque por otra parte nos reconozcamos hoy en una posición inclusivista.

de las almas, el apostolado para la conversión de los pecadores, el afán misionero por traer a los infieles a la santa madre Iglesia...) una misma era la visión exclusivista de la salvación que ha dominado hegemónicamente en el cristianismo hasta mediados del siglo XX tanto en el campo católico como en el protestante.

Se trata de una posición teológica que hoy día ha sido prácticamente abandonada por el cristianismo como conjunto. Sólo grupos fundamentalistas, algunos "nuevos movimientos religiosos" fanáticos y "sectas" religiosas marginales sostienen hoy una posición exclusivista. El cristianismo, mayoritariamente, abandonó esa posición para pasar al inclusivismo que veremos más adelante.

Reflexiones

Conviene que ponderemos con atención lo que ha significado el exclusivismo y cuál es su herencia para nosotros, por varias razones:

a) Porque todo el capital simbólico cristiano que tenemos actualmente –heredad de la historia judeocristiana de más de tres milenios–, ha sido gestado y comprendido y asimilado en un ambiente de mentalidad exclusivista. El lenguaje, las referencias, los símbolos... rezuman inevitablemente exclusivismo, aunque por otra parte nos reconozcamos hoy en una posición inclusivista. Esta es una de las "esquizofrenias" que se hace sentir con dolor y que requeriría una solución urgente.

b) Porque el cristianismo no puede no dar importancia al hecho macizo de que durante casi el 98%[6] de su existencia haya estado pensando y afirmando, formal y oficialmente, de un modo consciente, solemne, beligerante y hasta intolerante, que las demás religiones estaban fuera de salvación. No fue un pequeño error de cálculo, ni fue equivocación de un momento, ni la opinión de un sector minoritario, o un error simple en un campo de importancia menor... Fue un majestuoso error acerca de sí mismo y acerca de Dios mismo, que involucró a la Iglesia como conjunto y a sus órganos más altos de dirección, y de un modo sostenido; fue un error por el que anatematizamos a muchas personas y despreciamos a pueblos, culturas y religiones enteras. Es una irresponsabilidad considerarla una página de la historia de la que podamos desentendernos sin escrúpulos ni mayores consecuencias[7]. Casi veinte siglos afirmando solemnemente un error tan grave no nos permite ya seguir "pontificando" sobre la posición teórica que haya que mantener hoy día en una materia –teología de las religiones– en la que hasta hace apenas 50 años todavía hemos estado sosteniendo lo que hoy nos parece una "monstruosidad"[8]. La consideración y la ponderación de este hecho, como una sana actitud penitencial, tal vez nos dé un poco de la humildad necesaria y nos evite tropezar durante más siglos en la misma piedra. En esta materia, lo mejor que la Iglesia podría hacer es no pontificar nunca más. *(Continuará)* ***R***

[6] Eso es lo que significa una excepción de apenas 40 años en un conjunto de 2000 añosde existencia.

[7] Así lo hace precisamente la Comisión teológica internacional de la Congregación para la doctrina de la fe del Vaticano –heredera ésta última de la Inquisición y del Santo Oficio–, en su declaración «*El cristianismo y las religiones*», de 1996, en su número 10. En sólo seis líneas de entre las 70 páginas, liquida el tema, diciendo simplemente que «fue fruto de un determinado sistema teológico o de una comprensión errada de la frase *extraecclesiam nulla salus*». Con otras tres líneas en el nº 70 la declara redimida: «*ya no se encuentra en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación*».

[8] La palabra es de TORRES QUEIRUGA, en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 4 y 7. Con otras palabras lo dice el título mismo del texto de Pedro CASALDÁLIGA en su colaboración en el libro *El Vaticano III* (El Ciervo, Barcelona 2001,pág. 95): ¿Cómo hemos podido ser tan brutos durante siglos?

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO ENRIQUECE LA ESPIRITUALIDAD HUMANA

A pesar de los retos que plantea, confiere diversas perspectivas que posibilitan la indagación en lo real

Son miles las entradas en Internet que corresponden al diálogo interreligioso. En estos años, el encuentro entre diversas tradiciones espirituales y religiosas está abriendo nuevas tendencias en la sociedad. Estos encuentros suelen girar en torno a los grandes retos sociales de nuestro mundo: la ecología, la justicia, la paz, la infancia, la mujer. ¿Nos hallamos ante una nueva frontera que se abre a una mayor conciencia universal? ¿Existe peligro de sincretismo o, por el contrario, esta situación supone la oportunidad de encontrar nuevas sinergias?

Tomemos una noticia al azar de las muchas que encontramos en las redes sociales: la IX Jornada Interreligiosa "Ecología y religiones" de la Asociación para el Diálogo Interreligioso de Madrid (ADIM) fue celebrada el 24 de marzo de 2012, en el Centro Cultural Soka de Rivas-Vaciamadrid, España. La jornada fue inaugurada con palabras de bienvenida de Margarita Pintos Cea-Naharro, presidenta de ADIM, y Enrique Caputo, director general de la Soka Gakkai de España.

A continuación, el primer teniente alcalde del Ayuntamiento de Rivas-Vaciamadrid, Fausto Fernández Díaz, expuso los retos ambientales de su municipio y la necesidad de impulsar el desarrollo sostenible de la ciudad. La profesora Alicia Puleo García, titular de Filosofía Moral de la Universidad de Valladolid, habló sobre el "Ecofeminismo para otro mundo posible".

La siguiente sesión fue desarrollada a manera de coloquio en torno al tema de la Carta de la Tierra y la contribución de las religiones, durante el cual, Juan José Tamayo Acosta, director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría" de la Universidad Carlos III de Madrid, planteó trece principios de contribución de las religiones para construir un mundo con mayor visión ecológica y humana.

Posteriormente, se realizó una sesión sobre "Buenas prácticas ecológicas en las religiones", segmento en el cual, la Soka Gakkai de España mostró el vídeo "Una revolución humana" y expusieron Valeriane Bernard, representante de Brahma Kumaris para Naciones Unidas en Ginebra; Daniel Truran, director del European Bahá'í Business Forum; y Christian Jansen, director de la comunidad agrícola Nueva Vrajamandala.

La jornada fue clausurada con una actuación musical de un coro de jóvenes de la Soka Gakkai de España y un resumen y despedida a cargo de la presidenta Margarita Pintos. Los participantes de la jornada interreligiosa re-



María Dolores Prieto Santana

Antropóloga y educadora. Autora de catorce libros sobre el ser humano y la sociedad en diversas esferas, entre los que figuran *Voluntariado Social y Marginación, Educación para la Cooperación al Desarrollo Solidario, Los Derechos Humanos, Romper los Cielos, Educar para otro Mundo posible, ¿Qué Sabemos de la Naturaleza?*, también ha editado dos biografías de antropólogos y numerosos artículos en distintas revistas. El último, sobre el cantaor granadino Enrique Morente y sus interpretaciones flamencas de los versos de San Juan de la Cruz, pero también sobre Facundo Cabral y su poesía cantada.



Imagen de Buda en estilo grecobudista, Museo Nacional de Tokio. Fuente: Wikimedia Commons.

corrieron luego la exposición "Semillas de la esperanza", que había sido inaugurada el 23 de marzo en el mismo local, con la participación de Jorge Romea Rodríguez, jefe del Servicio de Medio Ambiente del Ayuntamiento de Rivas-Vaciamadrid.

El diálogo interreligioso, reto y bendición para la teología

Con este título, los profesores Jaume Flaquer y Javier Melloni (Facultad de Teología de Cataluña) han publicado en la revista Selecciones de Teología[1] (Instituto de Teología Fundamental) [volumen 50, número 200, 2011] un excelente artículo sobre el Diálogo Interreligioso. Con su autorización, reseñamos algunos de los aspectos más relevantes.

Si algún campo de la teología ha experimentado una verdadera revolución en estos últimos cincuenta años es el de la teología de las religiones, es decir, la reflexión teológica que se pregunta por la pretensión de verdad de las otras religiones y que se deja interpelar por todo lo bueno y verdadero que aparece en ellas. Tal vez aquí esté una de las Tendencias de las religiones para el siglo XXI.

De manera semejante a Simón Pedro preguntando a Jesús por Juan: “Señor, y éste, ¿qué?”(Jn 21,21), surge en todo creyente la pregunta por los fieles de otras religiones: “Señor, y éstos ¿qué? ¿También ellos participan de la salvación que ofreces a todos los hombres? ¿Qué hay de verdadero, de bueno y de bello en su religión y en su experiencia religiosa? ¿El camino que ellos recorren también conduce hacia ti?”. ¿Cómo entender entonces la afirmación de Jesús de ser el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6)? ¿Es el camino cristiano solamente un camino entre muchos?

El creyente cristiano a menudo quedará en silencio sintiendo que Jesús le dice: “Tú, sígueme”, pero el teólogo no puede dejar de lado la pregunta, puesto que ella supone una interpelación a muchos de los tratados de la Teología. La Cristología, la Escatología, el Misterio de Dios, la Revelación, etc., quedan afectados por el modo en que se responde a la interpelación que supone la mera existencia de otros creyentes.

La Escatología queda evidentemente afectada pues debe preguntarse no sólo sobre quiénes gozan de la salvación sino “qué es estar salvado” y de qué manera puede vivirse en el presente una anticipación de esa promesa. Si de algo se ocupa la religión es precisamente de la cuestión de la salvación para ofrecer un sentido a la vida del hombre: qué, quiénes, cómo y cuándo de la salvación son preguntas universales de las religiones.

1. Cincuenta años de teología de las religiones

El camino en la reflexión teológica ha sido largo, al igual que la preocupación del Magisterio por acompañar de cerca todo el proceso. El Concilio Vaticano II fue una confirmación de la Nouvelle Théologie elaborada en la década precedente. La recuperación de la Patrística permitió dotar al reconocimiento de los valores de las otras tradiciones religiosas de una formulación teológica, la de las Semillas del Verbo. Justino ideó este concepto para explicar que Dios no había enviado solamente su Palabra a los profetas para preparar la venida de Cristo sino que también había diseminado semillas de ésta para preparar al mundo griego para acoger el Evangelio.

Este concepto de “semillas” aparece históricamente en diversos períodos para explicar determinados procesos naturales y espirituales: las semillas que dan lugar a la vida sobre la Tierra o las semillas místicas que fecundan nuestro mundo para hacer nacer nuevas generaciones o al Hombre nuevo.

Una nueva mirada hacia las religiones no cristianas

En el siglo XX se redescubre este concepto y se aplica a las culturas y religiones para explicar la presencia de verdad en ellas a la vez que se salvaguarda su intrínseca relación con la Verdad manifestada en Cristo. El Concilio reconoce explícitamente estas semillas no sólo en las culturas sino también en los ritos de los pueblos: “Todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se completa para gloria de Dios (Ad Gentes 9) / Estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten (AG 11)”.

Tenemos aquí una importante valoración de las religiones que contrasta con otras épocas de la historia de la Iglesia. Algunos de estos valores serán concretados al final del Concilio en Nostra Aetate (n. 2).

Otro concepto de la patrística redescubierto es el de “preparación evangélica” de Eusebio de Cesarea. La Constitución Conciliar Lumen Gentium[2] lo recoge explícitamente: “La

[1] http://www.seleccionesdeteologia.net

Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida" (LG 16).

Algunos teólogos consideraron que las semillas del Logos no serían más que restos de la razón natural que el hombre ha recibido por creación y que no han sido completamente desfigurados por el Pecado Original. Sin embargo, esta interpretación no respeta la experiencia de las religiones de haber sido testigos del desvelamiento de la Trascendencia. De esta manera, la verdad presente en otras Tradiciones no sería fruto solamente de la Razón natural humana o del intento del hombre de alzarse hacia Dios, sino de una real comunicación de Dios que desea atraer a todos los hombres hacia sí.

El Concilio Vaticano II no niega esta segunda interpretación, pero prefiere expresarlo como acción del Espíritu Santo: "Con su obra [el Espíritu] consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios..." (LG 17).

Más importante aún es Gaudium et Spes[3] cuando dice no sólo que "en todos los hombres de buena voluntad (…) actúa la gracia de modo invisible" sino que "el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual" (GS 22). Con ello se está diciendo, por una parte, que la salvación está abierta también a los no cristianos y, por otra, que ésta no es ajena al misterio pascual. La cruz de Cristo sigue siendo el acontecimiento salvador, pero el bautismo o la fe explícita ya no aparecen como estrictamente necesarios para participar de él. Frente a posiciones teológicas exclusivistas y eclesiocéntricas, el Concilio se mueve hacia lo que se ha dado en llamar un claro inclusivismo cristocéntrico (Cristo cabeza y centro de toda la creación).

Antes del fin del Concilio Vaticano II, Pablo VI escribe la Encíclica Ecclesiam Suam[4], centrada en el carácter dialogal de la Iglesia. Expresa bellamente que la Iglesia debe proceder en nuestro mundo a imagen de la Trinidad. Si ésta es dialogal en sí misma, si ésta no impone su Palabra al mundo sino que la ofrece dialogalmente, en un diálogo de salvación desde el principio de los tiempos, la Iglesia, nacida de la Palabra de Cristo, se ha de caracterizar también por el diálogo (ES 27). Por tanto, ya se apuntan tímidamente unos primeros brotes de lo que va a ser el diálogo interreligioso.

De la salvación de los no-cristianos a la salvación por las religiones no-cristianas

Los teólogos de la época acogieron con entusiasmo las propuestas del Concilio Vaticano II, que invitaba a una nueva mirada hacia la humanidad, las culturas y las religiones de nuestro tiempo. El tradicional adagio "Fuera de la Iglesia no hay salvación"[5] no aparece ya como eje de la reflexión.

Pocos años después el teólogo alemán Josep Ratzinger escribía: "La cuestión primaria no es ya la salud eterna de los otros, cuya posibilidad en principio es cierta sin discusión posible; el problema realmente capital es más bien cómo haya todavía de entenderse, ante esa certidumbre que no puede rechazarse, la pretensión absoluta de la Iglesia y de su fe" (El Nuevo Pueblo de Dios, 1972).

El teólogo jesuita Karl Rahner, por su



Cristo crucificado de Diego Velázquez (siglo XVII).
Fuente: Wikimedia Commons.

parte, se sitúa en la misma perspectiva que Gaudium et Spes (n. 22) cuando utiliza el concepto de cristianismo anónimo para expresar esa asociación de los no cristianos con Cristo "de una manera que sólo Dios conoce". Lejos de cualquier interés por imponer una fe diferente a la confesada por estos fieles, Rahner busca evitar dos vías diferentes de salvación según las cuales los cristianos se salvarían por su fe en Cristo y los no cristianos por sus buenas obras.

Para Rahner, -según los autores de este artículo de Selecciones de Teología- esta solución volvería a situar la salvación en la discusión católico-protestante sobre la fe y las obras, y supondría un pelagianismo parcial respecto a los no cristianos. Ante la imposibilidad de aceptar tal solución, Rahner inventa la expresión de los cristianos anónimos. Es decir, si toda persona encuentra la salvación por la fe en Cristo, aquellos que no confiesan explícitamente a Cristo deben posicionarse existencial y transcendentalmente a favor de su vida y su mensaje aunque categorialmente no lo expresen con la incorporación a la Iglesia.

Rahner confirma al Concilio cuando dice, posicionándose contra Karl Barth,

[2]http://www.vicariadepastoral.org.mx/2_vaticano_ii/lumen_gentium/lumen_gentium.pdf
[3]http://www.vicariadepastoral.org.mx/2_vaticano_ii/gaudium_et_spes/gaudium_et_spes.pdf
[4]http://www.vicariadepastoral.org.mx/2_vaticano_ii/gaudium_et_spes/gaudium_et_spes.pdf
[5]https://es.wikipedia.org/wiki/Extra_Ecclesiam_nulla_salus



Ganesh, la popular deidad hindú destructora de obstáculos y patrón de las artes, las ciencias y la sabiduría. (Wikimedia Commons).

que el intento del hombre de elevarse a Dios no es depravación idolátrica, y supone un avance respecto al mismo cuando aclara que esta elevación no es sólo fruto de la razón natural del hombre sino obra del Dios de la Revelación: "La historia cristiana de las religiones no debe concebir la historia de la religión no cristiana (…) como una simple historia del obrar religioso del hombre ni como una simple depravación de las posibilidades que tiene el hombre de constituir una religión (…) Y cuando ve ahí la acción del Dios de la Revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, esto no supone ningún perjuicio contra la pretensión de absoluto del cristianismo." (Curso Fundamental de la fe, 1977)

Rahner cuida las palabras. Utiliza el lenguaje de modo muy preciso: no habla de Revelación en las otras religiones sino de "obra del Dios de la Revelación". Este es hoy uno de los puntos más conflictivos del diálogo interreligioso: ¿Se revela Dios a los no cristianos a través de sus religiones?

Sin embargo, la opción de Rahner por la acción positiva de Dios es clara. El Concilio no niega esta interpretación pero no la enuncia claramente. Ahí donde Rahner da un paso adelante es cuando se plantea en qué medida la religión concreta de un individuo influye positivamente en su salvación.

Las religiones no cristianas, afirma Rahner, "no pueden concebirse como carentes de todo papel, o con un papel solamente negativo, en la adquisición de la justificación y de la salvación". Puesto que, continúa Rahner, "si no juega ninguna influencia positiva sobre la historia sobrenatural de salvación de un individuo no cristiano, o si se le priva de tal posibilidad, el acontecimiento de la salvación en ese hombre sería concebido de manera totalmente asocial y ahistórica. Lo cual, sin embargo, contradice fundamentalmente el carácter histórico y social (eclesial) del cristianismo mismo."

Diferentes enfoques dentro de las teologías pluralistas

Los teólogos Flaquer y Melloni (en el artículo de Selecciones de Teología que comentamos) piensan que la discusión teológica empieza ahora a situarse a otro nivel. Una vez afirmado que las religiones no pueden carecer de una participación positiva en la salvación de sus miembros, surge la cuestión de si las religiones son verdaderos caminos de salvación paralelos al cristianismo. Con ello se problematiza el carácter absoluto del cristianismo y de Jesucristo mismo. La cruz de Cristo no aparece ya como causa sino como ejemplo de salvación y Cristo deja de ser primogénito para ser uno entre muchos.

Los teólogos pluralistas se caracterizan por la afirmación de una diversidad de caminos de salvación sin subordinación de uno a otro. Ilustran su argumentación con diversas imágenes en las que Dios es siempre el punto focal, la cima de la montaña a la que se accede por diversos caminos, el centro de una rueda hacia el que convergen diversos radios equidistantes, etc. Para justificar las diferentes concepciones de Dios de las religiones se argumenta a partir de la parábola del elefante y de varios ciegos que aportan diversas descripciones del elefante después de haber palpado diferentes partes del mismo.

John Hick es quizás uno de los teólogos protestantes que más lejos ha llevado las tesis pluralistas. Las aperturas de Rahner no le satisfacen pues continúa manteniendo a Cristo en el centro. Hick propone una revolución copernicana en la teología de las religiones consistente a desplazar hacia Dios el centro orbital del cristianismo ocupado anteriormente por Cristo. En el nuevo sistema, Dios es el Sol alrededor del cual giran todas las religiones y todos los mediadores.

Con este teocentrismo, Hick pretende superar las divisiones religiosas pero pronto ha de reconsiderar su terminología, pues un sistema en el que Dios es el centro no puede aglutinar ni al budismo ni a las religiones cósmicas. La denominación que finalmente consigue más fortuna entre los teólogos pluralistas es la de Real-centrismo, en el que Lo Real pretende unificar tanto la experiencia de Dios de las religiones teístas como la experiencia de la trascendencia de la Naturaleza en las religiones llamadas cósmicas. De esta manera, Hick profetiza una convergencia de las religiones tal que haga aparecer sus diferencias de credo o de ritos como algo secundario respecto su punto focal común.

No pocos teólogos reaccionaron durante los años ochenta y noventa ante estas tesis. Jacques Dupuis[6] objetó con razón que el Real-centrismo no respondía a la tradición cristiana y sostuvo que lo que debía ocupar el centro del cristianismo no era ni Cristo ni Dios sino la Trinidad. La perspectiva trinitaria permite en efecto reconocer que el mismo que está ofreciéndose, desvelando y salvando de manera plena en Cristo se ofrece también en el seno de otras tradiciones religiosas encaminándolas hacia lo más nuclear de la vida de Cristo: su carácter de donación, abajamiento y desapropiación hasta la muerte. Nada impide pues, que otras religiones descubran la experiencia salvadora de este camino crístico bajo otras formulaciones.

[6] http://cristianosimportantes.blogspot.com.es/2010/08/jacques-dupuis.html

Reticencias y reacciones

A pesar de una mayor creatividad en el paradigma pluralista, sería falso pensar que toda la teología de las religiones se ha movido entre estos parámetros. Claude Geffré y Christian Duquoc son dos autores particularmente interesantes. Christian Duquoc publicó El Único Cristo: la sinfonía diferida (2005). Con esta obra, Duquoc reaccionaba frente a la tendencia de interpretar armónicamente las diferencias entre las religiones por medio de su minusvaloración, o por medio de su integración dentro de alguna supuesta voluntad divina que incluye la pluralidad en su plan de salvación. El autor defiende la necesidad de asumir con toda su radicalidad las diferencias, muchas de ellas aparentemente irreconciliables, entre la fragmentaria realidad de las religiones.

En el ámbito del magisterio, el documento Diálogo y Anuncio del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de 1991 representa probablemente la cota máxima alcanzada por la Iglesia en el ámbito del diálogo, paralela a los Encuentros de Asís de Juan Pablo II, antes de sufrir una inflexión con documentos cuyo objetivo es alertar contra los excesos y peligros relativistas de las teologías pluralistas. El documento El cristianismo y las religiones (1996) de la Comisión teológica internacional y la declaración Dominus Iesu (2000) son claros ejemplos de ello.

Religiones, teología de la liberación y Ecología

En estos cincuenta años, la teología de las religiones ha experimentado dos convergencias muy interesantes. La primera con la teología de la liberación y las cuestiones de la lucha por la justicia, y la segunda con la moderna sensibilidad ecológica.

La teología de la liberación y el diálogo interreligioso se han encontrado unidos en la común preocupación por la liberación del hombre. Un autor paradigmático de este acercamiento ha sido Paul Knitter. Influenciado por la teología de la liberación latinoamericana, propuso como elemento convergente de las religiones no el teocentrismo de John Hick sino la experiencia de liberación en el seno de toda tradición religiosa. Por eso apeló al diálogo interreligioso a partir del soterocentrismo. La convergencia entre estas dos teologías ha llevado también a denunciar la opresión de las religiones coloniales sobre las autóctonas, así como la falta de libertad religiosa en ciertos países.

En el contexto asiático cabe mencionar a Aloysius Pieris[7]. Su obra Una Teología de la liberación asiática (1988)[8] es buena prueba de su preocupación por aplicar esta teología al contexto de colonialismo religioso asiático. La teología africana, por su parte, también está trabajando por recuperar y valorar la experiencia religiosa de las tradiciones animistas.

La reflexión de Hans Küng también ha experimentado la convergencia de las cuestiones de justicia y del diálogo interreligioso. Este autor se ha centrado durante años en la búsqueda de un criterio ético que pueda juzgar a todas las religiones. Consciente de que las religiones son fuente de vida pero también lo pueden ser de muerte, Küng propuso el criterio de lo humanum para discernir entre todo aquello que pretende ser experiencia religiosa. La religión ha de hacer al hombre más humano, hacia sí mismo y en su trato con los demás. Por tanto, todo intento de legitimar religiosamente la opresión, la esclavitud o la violencia de cualquier tipo no puede ser tolerada en aras de la libertad religiosa en nuestro mundo plural. Este criterio, que es profundamente crístico, debe poder juzgar también a la misma Iglesia e incluso a su comprensión de la figura de Cristo.

Finalmente, también la sensibilidad ecológica y la teología de las religiones han experimentado una convergencia.

[8]http://www.servicioskoinonia.org/relat/336.htm
[9]https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman/cap11.htm

Ni la teología ni la tradición cristianas pueden eludir las afirmaciones contundentes del Nuevo Testamento sobre el carácter exclusivo -¿también excluyente?- de la mediación de Jesús. He aquí las citas más explícitas: "Quien no está conmigo está contra mí; quien no recoge conmigo, desparrama" (Mc 9,39); "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie puede llegar al Padre sino por mí" (Jn 14,6); "Convertíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados" (Hech 2,38.40); "Fuera de Él no hay ningún nombre que salve" (Hech 4,12)...

Esta indecible claridad no puede convertirse en un mensaje exclusivista sino de discernimiento: allí donde hay donación, hay revelación de lo divino, manifestación de la Realidad última que hace que todas las cosas sean. Esta entrega es el signo de que se está proclamando la Palabra de Dios que ilumina la vida de los hombres, sea cual sea el relato concreto que la vehicule.

Por una parte, cristianismo y judaísmo han hecho un esfuerzo por reinterpretar ecológicamente aquel "dominad la tierra" del Génesis, y por otra parte, el encuentro con las religiones orientales ha hecho tomar conciencia de que la comunión con la naturaleza forma parte de la dinámica de toda religión, juntamente con la comunión con lo Absoluto y la comunión con el prójimo. Raimon Panikkar es uno de los principales autores que han trabajado en esta línea.

2. Problematicidad de la unicidad de Cristo

Hecha esta presentación histórica, los teólogos Flaquer y Melloni se disponen a abordar a continuación el núcleo teológico que está en cuestión: cómo abrirse a la verdad (revelación) de las demás religiones sin dejar de creer en la mediación [¿necesariamente única?] de Cristo.

Ni la teología ni la tradición cristianas pueden eludir las afirmaciones contundentes del Nuevo Testamento sobre el carácter exclusivo -¿también excluyente?- de la mediación de Jesús. He aquí las citas más explícitas: "Quien no está conmigo está contra mí; quien no recoge conmigo, desparrama" (Mc 9,39); "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie puede llegar al Padre sino por mí" (Jn 14,6); "Convertíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados" (Hech 2,38.40); "Fuera de Él no hay ningún nombre que salve" (Hech 4,12): "Si confiesas que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás" (Rm 10,9); "Dios lo exaltó y le concedió el nombre que está sobre todo nombre" (Fil 2,9); "Dios es único, como único es también el mediador entre Dios y los hombres; un hombre, Jesucristo, que se entregó a sí mismo para redimir a todos" (1Tim 2,5-6); "Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida" (1Jn 5,12).

¿Cómo podemos comprender tales afirmaciones en este tiempo de pluralidad en el que se nos impele a abrirnos a la alteridad? Es cierto que en el mismo Nuevo Testamento podemos encontrar otras palabras que atenúan ese carácter unívoco: "[Aunque no lo supierais] todo aquello que hicisteis a uno de estos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40); "Quien no está contra nosotros, está con nosotros" (Mc 9,39; Lc 9,50); "Llegará un día que los verdaderos adoradores del Padre lo adorarán en espíritu y en verdad" (Jn 4,23); "En él vivimos, nos movemos y existimos" (Hech 17,28).

Pero, ¿cómo pueden compaginarse ambos tipos de afirmaciones aparentemente contradictorias? Las segundas dejan sin resolver las primeras, las cuales están en la base del impulso misionero de la Iglesia durante dos milenios: la responsabilidad de dar a conocer el mensaje salvífico de Cristo. La cuestión clave es: ¿Qué es lo que salva de la fe en Jesús? ¿En qué consiste su carácter salvífico? Lo que salva es vivir en estado de receptividad y de donación, que es el núcleo de la vida de Jesús y del mensaje evangélico. El camino hacia la Vida no es otro que la donación de sí. Jesús revela el rostro de Dios: Dios es amor (1Jn 4,8), radical desapropiación de sí, y Jesús encarna este amor total. Revela el Dios kenótico[9]: "Siendo de condición divina, no se aferró a su categoría de Dios sino que se anonadó (ekenosen) y tomó la figura de esclavo haciéndose semejante a los hombres, humillándose a sí mismo y haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz" (Fil 2,6-8). El kerigma pascual anuncia y proclama que lo sucedido en Cristo Jesús es lo que ha de suceder en todo ser humano si desea alcanzar la Vida.

3. Cristo no es un límite para el diálogo interreligioso

Cristo no es un límite para el diálogo interreligioso, sino todo lo contrario: es la desactivación de todo coto que nosotros le imponemos. Jesús murió expulsado fuera de las murallas de Jerusalén, la ciudad mesiánica, mostrando la tendencia que tenemos los humanos a reducir a Dios en las categorías que proyectamos sobre él. El dinamismo de la fe, que es el dinamismo pascual, es un proceso continuo de muerte y resurrección de nuestros referentes sobre Dios y sus modos de mostrarse. Textos y dogmas son esos recintos que quedan desbordados por aquello mismo que contienen. En último término, hablan de una única cosa, la cual les impide quedar encerrados en sí mismos: que hay revelación de Dios donde hay vaciamiento de uno mismo. Cristo Jesús es precisamente el icono de este doble vaciamiento: de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino.

Esta indecible claridad no puede convertirse en un mensaje exclusivista

[9]http://www.tendencias21.net/La-Creacion-como-kenosis-nueva-perspectiva-teologica_a3098.html

sino de discernimiento: allí donde hay donación, hay revelación de lo divino, manifestación de la Realidad última que hace que todas las cosas sean. Esta entrega es el signo de que se está proclamando la Palabra de Dios que ilumina la vida de los hombres, sea cual sea el relato concreto que la vehicule.

Los dos tiempos del dinamismo pascual impiden que nos apoderemos de Cristo Jesús. Por un lado, el desgarramiento del velo del templo en el momento de morir -también él desgarrado en la cruz- denuncia cualquier secuestro de lo sagrado. Sin embargo, persiste el instinto de ampliar las murallas de nuestra nueva Jerusalén para introducir la cruz en nuestro recinto dogmático. La tentación de toda religión –y nosotros no estamos exentos de ella- es reducir el Misterio a nuestras categorías. Por otro lado, las apariciones del Resucitado que no resultaron inmediatamente reconocibles a los apóstoles (lo confundieron con un jardinero, un pescador o un forastero) muestran que la irrupción de este nuevo estado de existencia se sitúa en un plano que no es reductible al antiguo.

El dinamismo pascual culmina en la teofanía de Pentecostés, donde el Espíritu es reconocido en cada lengua. Este reconocimiento no consiste sólo en que las demás religiones comprendan lo que nosotros decimos de Cristo para completarles a ellas, sino en que nosotros también seamos capaces de reconocer lo salvífico que hay en ellas y que nos completa a nosotros. La tarea de la teología cristiana consiste en descubrir de qué modo Dios también se ha dado a través de otras revelaciones y cómo es expresado en las otras tradiciones religiosas. Este esfuerzo por preguntárselo, por indagar, reflexionar y dialogar honesta, humilde y tenazmente con ellos es lo que hoy se requiere para responder al momento planetario y pneumatológico que vivimos.

Si Jesús el Cristo es el icono de la plena desapropiación, confesarlo como el Señor nos debería introducir en el mismo desasimiento que nos permitirá reconocer en las demás manifestaciones otras donaciones de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino. Sólo en la medida que participamos de su dinamismo kenótico podemos reconocer el acto de revelación-donación que contienen las demás tradiciones. La realidad completa es este acto de desprendimiento por el que lo divino se manifiesta a sí mismo. Lo mismo sucede en el camino de las demás tradiciones hacia nosotros: su desposesión es la condición de posibilidad de que nos reconozcan como otras expresiones de eso mismo que veneran. Esto es lo que sucedió en la teofanía de Pentecostés: el autismo convertido en comunión.

Tal es el núcleo teológico del diálogo: sólo por la participación en la condición kenótica de Jesús podemos acceder a la revelación de Dios, lo cual nos permite participar del reconocimiento de su pluriforme manifestación sin que ninguna esté por encima de la otra. Desde el momento que hay un “por encima” deja de haber kénosis. Y sin kénosis (anonadamiento) no hay manifestación de la théosis (divinización). El señorío de Jesús que hace que su Nombre esté por encima de todo nombre (Fil 2,9) es radicalmente paradójico. Sólo introduciéndonos en tal paradoja puede haber captación de su revelación, que entonces deja de ser exclusivista por el mismo acto de entrega que tal captación de su revelación comporta.

4. Retos ante el paradigma de la pluralidad

Para muchos cristianos convencionales, estos planteamientos pueden resultar escandalosos. Pero tal vez se perfilen aquí las tendencias que las religiones empiezan a descubrir en los albores del siglo XXI. Este movimiento de apertura es el mismo que permite abrirnos a las interpelaciones que le llegan a la fe cristiana desde otros ángulos. El horizonte interdisciplinar forma parte del mismo diálogo interreligioso.

Son varios los retos que este paradigma presenta a las teologías y religiones tradicionales:

Reto epistemológico

El primer reto se focaliza en el análisis filosófico de la concepción del conocimiento teológico y el sentido de la verdad. La pluralidad religiosa y de cosmovisiones de la especie humana es constitutiva de la misma vida. La biodiversidad de la naturaleza es la condición y posibilidad de su supervivencia. Lo propio de nuestro tiempo es la consciencia de que existe una pluralidad cognitiva y que el ser humano es radicalmente perspectivista (que no es lo mismo que relativista).

La antropología, la filosofía y la epistemología contemporáneas nos hacen conscientes de que nuestras categorías interpretativas de la realidad condicionan la captación que tenemos de ella. No hay realidad sin interpretación. Ello hace posible que una captación de la verdad sea compatible con otras verdades aunque sean contradictorias entre sí. Ello no significa caer en el relativismo, sino tomar consciencia de que toda aproximación a la realidad está condicionada por su ángulo de acceso.

En el campo de las religiones, no recibimos un mensaje revelatorio fuera del marco lingüístico-cognitivo que permite traducirlo en palabras. Toda palabra es cultural y por lo tanto, cuando lo divino se transcribe en palabras, inmediatamente se culturaliza y psicologiza, esto es, pasa a través de las categorías cognitivas y psicológicas del receptáculo personal y comunitario que las recibe. Estos marcos son los que configuran nuestras imágenes y relatos. Así, por ejemplo, el cristianismo concibe a un Dios personal difractado en tres Personas, pero ello no significa que la estructura trinitaria de la realidad o el dinamismo continuo de donación y de comunión que existe en el interior y exterior de Dios no haya sido expresada de otro modo en otras tradiciones.

Reto cosmológico

El segundo reto del paradigma es de tipo cosmológico, el de la comprensión del mundo. Las coordenadas espacio-

temporales y nuestra comprensión sobre la solidez del mundo y de la materia han sido radicalmente cuestionadas por la ciencia en los últimos cien años. Hacia el macrocosmos, ya no se trata de aceptar que la Tierra gira en torno al sol, sino que en el universo hay millones de galaxias con millones de estrellas y sistemas plantarios girando en torno a ellas.

Hacia el microcosmos, la misma materia se ha tornado un misterio, un universo también con millones de millones de minúsculos sistemas atómicos que giran en torno a un núcleo cuya consistencia se desvanece. Ya no se habla de un único universo, sino de pluriversos. Superados por lo inmenso y por lo ínfimo, el libro de la naturaleza se despliega como un misterio que ya no soporta determinadas imágenes del Dios bíblico ni tampoco la fácil distinción entre Creador y criaturas.

Cada vez más la realidad se comprende como un proceso en desplegamiento en el que todas las dimensiones de lo Real están intrínsicamente implicadas e interrelacionadas. El actual paradigma científico nos obliga a tener otra aproximación sobre lo intangible, propio del medio tecnológico y postindustrial en el que vivimos. En este sentido, el carácter impersonal o transpersonal de lo trascendente de las religiones orientales abre unas perspectivas de diálogo con la ciencia de las cuales necesitamos aprender, ya que se expresa con unas categorías menos míticas que las del Dios bíblico.

Reto sociológico

El tercer reto del nuevo paradigma que emerge como nueva tendencia es el sociológico. Las religiones ejercen un papel determinante en la estructuración de las identidades. En el momento actual de pluralidad, donde las pertenencias se viven problemáticamente y se sienten amenazadas, hay el peligro de utilizar las religiones para justificar o alimentar los aspectos más arcaicos, autorreferenciales y narcisistas de estas identidades. Las religiones pueden favorecer la crispación y el carácter defensivo-agresivo de las comunidades, o bien pueden impulsar su capacidad relacional.

Las pertenencias religiosas están llamadas a dejar de ser fortalezas a defender y convertirse en receptáculos de sentido a compartir y a ofrecer. En la medida que las religiones son depositarias de un contenido y de un mensaje que les sobrepasa, remiten más allá de sí mismas y no tienen nada que defender, sino dar a conocer lo que custodian. De este modo, están llamadas a favorecer un vínculo identitario y de pertenencia que esté libre de las tentaciones totalitarias.

5. Bendiciones del diálogo interreligioso

Detrás de cada reto hallamos una bendición: frente al reto epistemológico, el impulso hacia un Dios siempre mayor; frente al reto cosmológico, la posibilidad de acercar ciencia y religión y unificar nuestra visión de la realidad; frente al reto sociológico, el don de practicar la hospitalidad sagrada.

Hacia un Deus semper maior

En la medida que podemos aceptar e interiorizar que nuestras imágenes del Absoluto están radicalmente condicionadas por nuestra finitud, nos abrimos al Dios mayor y se ensancha el Horizonte último de lo que es. Ello nos lleva a la dimensión apofática de la fe, allí donde nuestras palabras y conceptos se desvanecen en su Origen. El diálogo interreligioso se convierte en un estímulo para alcanzar esta dimensión mística, ayudando a desprenderse de la tentación idolátrica de reducir a Dios a nuestras categorías.

La reflexión teológica madura gracias a este encuentro y favorece que cada tradición encuentre las categorías que posibilitan esta desapropiación: pascua para nosotros; éxodo para los judíos; hégira (partida) para los musulmanes; sunyata (vacío) para los budistas; tao (curso, vía) para los taoístas, etc. De este modo, cada tradición transita por un camino que, al mismo tiempo que le hace fiel a sí misma, le abre a perspectivas siempre mayores que le liberan de la tentación de detenerse y de absolutizar lo que hasta ese momento comprende.

Hacia la superación de la confrontación entre ciencia y religión

El diálogo interreligioso (como paradigma y tendencia de las religiones para el siglo XXI) es, al mismo tiempo, interdisciplinar, consciente de que necesita de diversas perspectivas para indagar lo Real.

El intercambio con las epistemologías contemporáneas nos ayuda a situar las aproximaciones cognitivas de cada disciplina. De este modo tomamos conciencia de que las categorías religiosas no son descripciones de la realidad sino interpretaciones simbólicas que tienen plena legitimidad mientras sean conscientes del ángulo desde el que se sitúan, como ocurre también con la aproximación científica. Ciencias y religiones deben dejar de disputarse el mismo espacio y tomar conciencia de que participan de lo Real y que se nutren de él desde categorías distintas.

Las ciencias recuerdan continuamente a la religión que su lenguaje es simbólico, no literalista, y que no pueden dar por zanjada ninguna investigación ni por prohibida ninguna zona de la realidad. Lo propio de la ciencia es dejar abierta esa indagación y permitir que vaya ofreciendo nuevos campos de información y de comprensión. Por su parte, la religión recuerda a la ciencia que su comprensión de los procesos internos de la materia no entra en competencia con los posibles marcos de sentido en los que se inscriben. En este esfuerzo por escucharse mutuamente, ambas disciplinas crecen y se fecundan, compartiendo sus vislumbres, conscientes de los lenguajes que cada una de ellas utiliza.

Don de la hospitalidad en el pluralismo religioso

En opinión de Flaquer y Melloni (en este artículo de Selecciones de Teología)

el territorio saturado de pluralismo religioso está llamado a pasar de ser una lucha por ocupar la plaza pública a practicar la hospitalidad sagrada. Como nómadas del Absoluto, sólo si somos recibidos en la tienda del otro podremos vislumbrar algo de su modo de aproximarse a ese Horizonte último. Las dunas se extienden por doquier y hay espacio para plantar diversas tiendas, que pueden convertirse en catedrales, pagodas, mezquitas o sinagogas donde invitar a celebrar el Misterio.

En lugar de competir entre estas diversas arquitecturas de lo sagrado, podemos descubrir que tenemos mucho que ganar si somos capaces de acogernos mutuamente para compartir lo que nos colma de sentido, de lucidez y de gozo. La pluralidad deja de ser entonces una caía en la alienación para convertirse en una ocasión de mayor comprensión de la inabarcabilidad de lo divino, de la diversidad de lo humano y de la densidad de lo cósmico, en la que cada tradición aporta su legado de sabiduría.

6. Co-inspiración de las religiones en la triple apertura a lo real

En definitiva, -según Flaquer y Melloni - las religiones son religaciones con las tres dimensiones de lo real que posibilitan una triple apertura del yo individual y colectivo a una Realidad siempre mayor. El dinamismo crístico supone el progresivo abrirse y desplegarse en cada una de estas tres dimensiones, tal como es dicho en el evangelio de Juan. "Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero no podéis soportarlas. El Espíritu os conducirá hasta la verdad plena" (Jn 16,12-13). Las religiones están llamadas a conspirar en el impulso del ser humano hacia el espíritu dejándose conducir por el Espíritu. No competimos entre totalidades sino que compartimos plenitudes.

Dimensión mística

Al producirse el encuentro interreligioso, las fórmulas mentales con las que cada tradición describe el Misterio son interpeladas y por ello mismo liberadas de su tentación de absoluto y de literalismo. Lo que es incómodo para la seguridad de la mente resulta purificador para el proceso de fe. La dimensión apofática está presente en nuestra tradición tal como lo atestiguan los escritos de Dionisio el Areopagita o la afirmación del Concilio IV de Letrán (1215-16): "No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura sin que haya de afirmarse mayor desemejanza". Aunque encontramos estas afirmaciones en nuestra teología, no son las mayoritarias. El diálogo interreligioso nos ayuda a profundizar en la desidolatrización de los dogmas y potenciar su iconización. Los dogmas orientan la fe pero no pueden literalizarla, porque entonces bloquean el mismo proceso que tratan de suscitar.

Dimensión profética

El encuentro interreligioso permite poner en común el impulso profético de todas las tradiciones religiosas. Todas ellas denuncian la tentación totalitaria de cualquier ideología o ciudad terrena para abrirla al Infinito, según la terminología de Emmanuel Levinas. El único modo para ir hacia el Otro es la interpelación que nos hace la presencia del otro. Ante el requerimiento de su necesidad, salimos de nosotros mismos hacia el Otro por y para el otro. Todos los orígenes de las religiones están ligados a un mensaje liberador que construye la comunidad humana con criterios de fraternidad y de justicia. De este modo, las religiones se muestran maestras de lo humano e impulsan la vía ética, en diálogo también con las tradiciones laicistas que encuentran el impulso de su inspiración en otras fuentes que las religiosas. No podemos olvidar que el cristianismo fue considerado en sus orígenes una religión atea porque no se adheriría a la creencia de la divinidad de los emperadores ni se sometía a ellos.

Dimensión ecológica

El tercer vector en el que las religiones pueden co-inspirarse es en el respeto por la naturaleza. La sensibilidad ecológica no es una moda sino un signo de los tiempos en un momento crítico del planeta. Supone pasar de tener una actitud altiva frente a la naturaleza, de pretender someterla, a venerarla y agradecer lo que nos proporciona. La transformación del entorno no puede ejercerse como una violencia contra la tierra, sino de un modo radicalmente "religioso", es decir, religante, que tenga en cuenta que la naturaleza forma parte de nosotros y nosotros de ella. El cristianismo está llamado a reconocer con humildad que su concentración antropológica le ha hecho descuidar los lazos con la naturaleza y que necesitamos recurrir a la sabiduría de aquellas tradiciones que están más vinculadas a ella.

Conclusiones

Las conclusiones en este campo no pueden ser sino aperturas. Cristo en cruz es el pasaje por el que hay que adentrarse para acceder a la Vida. Y no hay otra Vida que la participación de Aquél que es continuo don de sí. Cristo no cierra el diálogo sino que lo abre al revelar que el Fondo de la existencia es pura y permanente donación de sí, una profundidad que emana y reverbera de la comunión trinitaria.

La teología cristiana del pluralismo religioso está llamada a descubrir cómo las demás religiones son caminos por los que la Ultimidad se entrega y se revela. Para ello ha de estar dispuesta a reconocerle bajo otros nombres y otras formas que las que conoce, sin renunciar para nada a aquello que es el alma y criterio de discernimiento cristiano de toda experiencia religiosa: si impulsa a una mayor donación.

El dinamismo pascual de pérdida y desgarramiento del velo del templo muestra que el acto teológico es, también él, un acto de entrega. Sólo así puede captar la realidad como la autodonación de Dios y que nosotros vivimos en un ritmo pascual por el que continuamente vamos pasando de una orilla a otra, de una imagen de Dios a otra siempre mayor. R

REFORMA Y MAGISTERIO



Máximo García

Licenciado en teología, licenciado en sociologia y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

En nuestra entrega anterior* invocamos la necesaria vinculación entre Escritura y Tradición a la hora de plantearnos la revelación y la autoridad en la Iglesia cristiana. Volvemos de nuevo sobre el tema, poniendo ahora nuestra atención en la defensa que hace la tradición reformada del "libre examen" de la Biblia por parte del común de los lectores, en contraste con la definición tridentina que añade a la Sagrada Escritura y a la Tradición el Magisterio como fuente de autoridad y recurso necesario a la hora de leer e interpretar la Biblia.

La libertad es uno de los anhelos más profundos del ser humano. La libertad cristiana, llevada al terreno de la lectura de las Escrituras, conduce a la controvertida doctrina del "libre examen", doctrina derivada y dependiente del principio "sola Scriptura", en virtud del cual cada persona es juez definitivo de la correcta interpretación de la doctrina contenida en las Escrituras. En otras palabras, la tradición protestante defiende que cualquier persona puede leer e interpretar la Biblia, contando para ello con la asistencia del Espíritu Santo. Esta doctrina es la que se conoce como "libre examen".

En cambio, para la Iglesia católica el cristiano debe interpretar la Biblia en sintonía con la Tradición, bajo la guía del Magisterio. El concilio de Trento, consciente de las dificultades que entraña la lectura de la Biblia por personas sin una formación previa en torno a las ciencias bíblicas, desconocedoras de las reglas hermenéuticas y exegéticas, estableció que tanto la Biblia como las doctrinas definidas por la Iglesia en sus concilios ecuménicos, deberían ser transmitidas con el soporte del Magisterio, es decir, la necesaria ayuda de los **maestros** con capacidad para interpretar los textos sagrados.

Es notorio que la lectura de la Biblia con fines devocionales, puesta al alcance de todos, sin discriminación, ha sido y sigue siendo un elemento enriquecedor para la espiritualidad y la devoción de los creyentes de tradición protestantes (y en la actualidad también para muchos católicos lectores de la Biblia), pero no es menos cierto que el "libre examen" ha sido y continúa siendo una fuente de conflictos teológicos que ha servido para que surjan "iluminados" que, en base a la personal interpretación de algunos de los textos bíblicos, promueven sectas de muy diferente etiología, muchas de ellas bajo el paraguas del protestantismo. La multiplicidad de movimientos neopentecostales en la actualidad, es un buen ejemplo de lo que estamos apuntando. Por supuesto, todos los "iluminados" que dan inicio a una nueva secta afirman que están siendo guiados por el Espíritu Santo y que su base doctrinal está fundamentada en la Biblia.

Cualquier interpretación fuera del ám-

(*) "*Protestantismo sin reforma*". Renovación nº 52, p. 8.



La relevancia de la Tradición y el Magisterio en la Iglesia católica, al igual que ocurre con otras posturas que han ido arraigando tanto en el catolicismo como en el protestantismo, se deben en buena medida a su origen reaccionario

bito devocional que implique una explicación del texto mediante la aplicación de una hermenéutica adecuada, tiene que ajustarse, como debe ocurrir también con la Tradición, a las Sagradas Escrituras, que son el documento fundante de la Iglesia. Y para establecer ese ajuste exegético, "*…a unos puso Dios en la Iglesia primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros…:* (1ª Corintios12:28), es decir, estableció el magisterio que ayude a discernir la sana doctrina.

Claro que, al igual que ocurre con la Tradición, cuando hablamos del Magisterio tenemos que establecer algunos matices distintivos, según sea visto desde la perspectiva católica o protestante. Para la Iglesia católica el Magisterio es la función y autoridad de enseñar que tienen el papa (**magisterio** pontificio) y los obispos que están en comunión con él, un concepto restrictivo con el que la tradición protestante está en desacuerdo. Para el mundo protestante es un término circunscrito, en el mejor de los casos, al ámbito local, sin que lleve implícito una autoridad reconocida formalmente, salvaguardando siempre el concepto de "libre examen", con todas las consecuencias derivadas de esa postura a las que ya nos hemos referido anteriormente.

La relevancia de la Tradición y el Magisterio en la Iglesia católica, al igual que ocurre con otras posturas que han ido arraigando tanto en el catolicismo como en el protestantismo, se deben en buena medida a su origen reaccionario. La Reforma reacciona contra el oscurantismo y el fanatismo de la Iglesia medieval; Trento reacciona contra la Reforma y se niega a considerar los énfasis bíblicos que proclama Lutero sobre la justificación por la fe, el sacerdocio universal de los creyentes y la sola Biblia como fuente de autoridad, reafirmando el principio de autoridad centrado en el papa y en los obispos y anticipando la idea de la infalibilidad del papa que culminaría en el Concilio Vaticano I. Ambas tradiciones cristianas, superados cinco siglos de confrontación, de atacarse mutuamente o, en el mejor de los casos, de ignorarse, tendrán que dialogar cristiana y teológicamente y revisar algunas de las doctrinas sobre las que existe discrepancia, en un clima de concordia y respeto mutuo. Es de justicia reconocer que la Iglesia católica ha dado ya algunos pasos: retirar de *facto* aunque no de *jure,* por razones técnicas, la excomunión a Lutero (véase como símbolo de buena voluntad), revisar su postura acerca de la justificación por la fe, priorizar y difundir la Biblia como fuente de autoridad.

Aunque es cierto que existen comisiones de diálogo sobre esos temas entre diferentes iglesias protestantes y la Iglesia de Roma, hay que señalar que se llevan a cabo en círculos reducidos sin que determinados acercamientos y acuerdos que ya se han producido, hayan permeado al común de los fieles evangélicos. Y añadir que, en sectores numéricamente mayoritarios del protestantismo hispano, cualquier aproximación a la Iglesia de Roma sigue siendo un tabú insuperable, por lo que temas como éste no se encuentran entre sus intereses. *R*

EL BIG BANG EN 7 PUNTOS

Hace aproximadamente 14.000 millones de años, el universo salió de una etapa tan densa y caliente que incluso protones y neutrones no estaban formados. Desde entonces, se expande y se enfría.



Antoine Bret

Antoine Bret es profesor en la Universidad de Castilla-La Mancha y Doctor en Física por la Universidad de Orsay (Francia). Es especialista en física de los plasmas, con aplicaciones en fusión termonuclear inercial y astrofísica.

El Big Bang es un asunto que ha hecho correr mucha tinta en el debate ciencia/fe. ¿Por qué esta vieja idea de casi 100 años ha pasado a ser considerada como el escenario que más cuadra con las observaciones y las teorías que tenemos? Me gustaría explicarlo en 7 puntos[1]:

1. Primeras sospechas – Teoría.
2. Primeras sospechas – Observaciones.
3. Las sospechas confirmadas – La radiación de fondo de microondas (RFM).
4. La nucleosíntesis primordial.
5. La formación de las estructuras primordiales.
6. Las oscilaciones acústicas de bariones.
7. El consenso y sus límites.

[1] Este artículo es una versión actualizada del publicado en 2015 en francés: http://www.scienceetfoi.com/ressources/pourquoi-le-big-bang/.

[2] Friedman en 1924 y Lemaître en 1927. Howard Robertson (1928) y Arthur Walker (1932) llegaron a resultados similares de forma independiente. Respecto a Lemaître, véase: http://protestantedigital.com/magacin/12347/Georges_Lemaicirctre_80_aniversario_de_la_Teoria_del_Big_Bang

1. Primeras sospechas - Teoría

Durante los años 1920, Alexander Friedman y Georges Lemaître[2] empezaron a aplicar la recién estrenada teoría de la relatividad general de Einstein al universo entero. Lemaître se dio cuenta de que las ecuaciones de Einstein describen un universo en el que los objetos se alejan los unos de los otros. Y cuanto más distantes, más rápidamente. Siendo “D” la distancia entre dos objetos celestes y “V” su velocidad de alejamiento, Lemaître encontró que las ecuaciones de Einstein llevan a este resultado:

$$V = HD$$

donde H es una constante. La imagen, utilizada a menudo, de puntos pegados en un globo y alejándose los unos de los otros mientras el globo se infla, es bastante buena. La superficie del globo seria el espacio. Y cuando se infla, dos galaxias pegadas encima se alejan la una de la otra. Dos años más tarde, las observaciones confirmaron esta ley.

2. Primeras sospechas – Observaciones

A finales de los años 1920, Edwin

Hubble empezó a medir la relación entre la velocidad de objetos celestes y su distancia a la tierra.

¿Cómo se miden estas velocidades? Exactamente del mismo modo que los radares de "tráfico" miden la de su coche: midiendo las longitudes de onda de la luz emitida por los átomos de estos objetos. Su desplazamiento con respecto a las longitudes de onda de los mismos átomos en reposo –lo que se conoce como efecto Doppler indica la velocidad del objeto.

¿Cómo se miden estas distancias? Hay un gran número de métodos para medir la distancia que nos separa de las estrellas. El artículo de Wikipedia* sobre el tema es muy informativo al respecto. Sin entrar en detalles, destaquemos dos puntos importantes:

–Algunos métodos, como el puramente geométrico del "paralaje", funcionan hasta unos 60.000 años luz[3]. Otros, como el método de las Cefeidas, hasta unos millones de años luz. Otros métodos, aún más lejos. Cada método cubre un intervalo de distancia.

–Cosa importante: los intervalos se solapan ampliamente, lo que permite comprobarlos entre sí. Un ejemplo entre muchísimos: la distancia a la Gran Nube de Magallanes se evaluó al menos 80 veces, y mediante 21 métodos diferentes[4]. Todas coinciden en dar una distancia de 160.000 años luz, con un error en más o en menos del 20%.

[*]https://es.wikipedia.org/wiki/Escalera_de_distancias_cósmicas

[3]Mientras escribo estas líneas, el satélite Europeo Gaia está midiendo literalmente miles de millones de paralajes hasta unos 30.000 años luz. El record de distancia medida por paralaje es 66.000 años luz.

[4] http://adsabs.harvard.edu/abs/2002AJ....123..473B.

No doy la dirección del artículo mismo, sino la dirección de su ficha en la base de datos "NASA ADS". Dicha ficha, además de indicar dónde encontrar el trabajo, también permite identificar, por ejemplo, todos los trabajos posteriores que lo mencionaron.

Pero volvamos a Hubble. Comparando la distancia "D" y la velocidad de "V" de decenas de objetos celestes, Hubble encontró que las dos parecían proporcionales entre sí, es decir:

$$V = HD$$

donde "H" es la famosa constante de Hubble. Se parece bastante a la relación encontrada por Lemaître, ¿no? Casi 100 años después, numerosas observaciones adicionales han confirmado ampliamente esta relación[5] y el valor de "H" es de 70 (km/s) / Mpc. ¿Qué es esto? Un "Mpc" es un "megaparsec" o "un millón de parsecs", es decir, 3,2 millones de años luz. La relación "V=HD" significa que dos puntos del universo que disten entre sí 3,2 millones de años luz se alejan el uno del otro a la velocidad de 70 km/s. Si están separados por 2 x 3,2 millones de años luz, se alejan a 2 × 70 km/s, etc[6].

Por lo tanto, si observo que las galaxias se alejan las unas de las otras, ¿por qué no rebobinar la película mentalmente? ¿Podría ser que hayan estado juntas en el pasado? ¿Que todas hayan salido del mismo sitio[7], en una especie de "Big Bang"? Si además la relatividad general dice lo mismo, comienzo a tener serias sospechas de que en realidad haya sido así.

[5]Ver por ejemplo http://adsabs.harvard.edu/abs/2001ApJ...553...47F

[6]Esta ley implica que 2 galaxias que disten de más de 300.000/70 = 4.285 Mpc se alejan más rápido que la luz. ¿Habrá una contradicción con la relatividad especial (RE) de Einstein?
No. Primero, la relatividad general, es decir, la teoría de la gravedad de Einstein, está basada en la RE. Por lo tanto, no puede haber contradicción matemática entre ambas. ¿Cómo entonces entender esta consecuencia de la expansión el universo?
En RE, el espacio mismo permanece quieto. Es estático. Y en estas condiciones, 2 objetos no pueden alejarse más rápido que la luz. Pero eso ya no vale cuando el espacio NO es estático. En nuestro universo en expansión, las galaxias se alejan porque el espacio mismo se dilata, al igual que si estamos en dos cintas transportadoras en sentido contrario, nos alejamos el uno del otro, incluso sin hacer nada.
Entonces, en nuestro universo, la RE se cumple a pequeñas escalas, en situaciones en las que el espacio puede considerarse estático. Cabe notar que aquí, "pequeña" sigue siendo más grande que nuestra propia galaxia. Pero a gran escala, a causa de la expansión, dos objetos pueden alejarse más rápido que la luz. No son los objetos los que se mueven, sino el espacio.

Si este universo denso está en expansión, su temperatura y densidad bajarán, y llegará un momento en que la luz chocará con menos frecuencia con la materia, después en raras ocasiones y, finalmente, casi nunca.

Es como si tuviera una serie de fotos mostrando dos pelotas de tenis alejándose la una de la otra. Puedo utilizar las imágenes para dibujar sus trayectorias. También puedo escribir las ecuaciones del movimiento de las bolas. Si en ambos casos descubro que las pelotas chocaron, pocas dudas quedan de que en realidad lo hayan hecho. Y para disiparlas, siempre se pueden buscar vestigios de la probable colisión. Es exactamente lo que se hizo con el Big Bang.

3. Las sospechas confirmadas - La radiación de fondo de microondas (RFM)

[7] Este punto puede ser sutil. Sin embargo, podemos simplificar sin traicionar demasiado el tema.

Hoy en día, la RFM ha sido estudiada con una precisión sin precedentes, confirmando entre otras cosas lo que habíamos aprendido en 1964. Cosa interesante, la estructura de la RFM depende de la constante de Hubble (la “H” de la primera parte) y, por lo tanto, proporciona una segunda manera de calcularla

Supongamos que estamos en tierra batida. Cuando las pelotas chocaron, tuvieron que dejar una pequeña nube de tierra batida en el lugar de la colisión. Algo parecido ocurrió con la RFM. Si toda la materia del universo estuvo concentrada en un punto en el pasado, su temperatura y densidad debieron ser muy altas. En estas condiciones, la luz se acopla íntimamente a la materia. Los “granos de la luz”, denominados fotones, son absorbidos por la materia, emitidos por la misma, re-absorbidos, re-emitidos, etc. de forma permanente, al igual que una pelota de golf rebota sin cesar en los árboles de un bosque denso.

Si este universo denso está en expansión, su temperatura y densidad bajarán, y llegará un momento en que la luz chocará con menos frecuencia con la materia, después en raras ocasiones y, finalmente, casi nunca. Además, la materia fría interactúa menos con la luz que la materia caliente[8]. El bosque se ha convertido en un campo de golf donde las bolas nunca chocan con los árboles. Una vez liberada de su vínculo con la materia, la luz ya no interactúa con nada más. Y la luz liberada en este momento, aun debería estar aquí hoy.

Tal es el razonamiento que se hizo a finales de los 1940. Por supuesto, se pusieron a calcular cuales deberían ser las características de esta luz, o radiación. Concretamente, esto significa calcular el porcentaje de fotones (los “granos” de luz) de tal color, y de tal otro color, y de tal otro, etc. (incluso si corresponden a radiaciones no visibles). Es lo que se llama el “espectro” de la luz. Predijeron un espectro con una forma matemática determinada[9] que depende tan solo de un parámetro: su temperatura. Al igual que el sol nos manda una radiación correspondiente a una temperatura de unos 5.000 grados, los cálculos de la época concluyeron que el Big Bang debería haber dejado atrás una radiación que correspondería hoy a una temperatura de 5 grados (Kelvin).

En 1964, 20 años después de esas predicciones, la famosa radiación de fondo de microondas (RFM) se descubrió por casualidad. La forma matemática del espectro se corresponde casi perfectamente con las predicciones. El espectro observado corresponde a una temperatura de 2,7 grados Kelvin, muy próxima a los 5 grados calculados en la infancia de la cosmología.

Hoy en día, la RFM ha sido estudiada con una precisión sin precedentes, confirmando entre otras cosas lo que habíamos aprendido en 1964. Cosa interesante, la estructura de la RFM depende de la constante de Hubble (la “H” de la primera parte) y, por lo tanto, proporciona una segunda manera de calcularla. Ambos métodos (medición de la RFM, y medición del cociente “velocidad de alejamiento” divida por “distancia”) proporcionan valores muy similares.

Por cierto, ¿quieren calcular el tiempo transcurrido desde el Big Bang? Se puede inferir a partir de la observación de la RFM, pero eso no resulta fácil de explicar. El resultado es de unos 13.800 millones de años. En cambio, una estimación desde la ley de Hubble es muy fácil: La edad del universo es la inversa de la constante de Hubble D/V = 1/H. Así llegamos a 14.000 millones de años.[10]

Aunque no sea perfectamente precisa, bajo ningún concepto esta “estimación” podría acercarse a los 6.000 años que algunos siguen empeñados en defender (véase un artículo sobre ese tema [*]). ¡Al igual que ninguna “estimación”, por muy tosca que sea, de la distancia Barcelona-La Coruña podría ser tan equivocada como para dar… 43 centímetros! Se trataría de un error de exactamente la misma proporción (igual de equivocada sería una medición de la longitud de Australia en sentido norte al sur que diera como resultado 175 cm, como ya se comentó en otro artículo[**]).

La existencia de la RFM está considerada con toda justicia como una de las principales pruebas de la realidad del Big Bang. La observación de la expansión del universo y la relatividad general de Einstein indicaban que el universo había tenido un pasado muy caliente y denso. La RFM fue la primera evidencia prevista, y luego observada. No sería la única.

4. La nucleosíntesis primordial

El núcleo de un átomo de helio contiene dos protones y dos neutrones. Las ob-

[8] Me refiero a “ionizada”, cuando la materia caliente es un plasma.

[9]Espectro de Planck.

[10]La cantidad 1/H es un tiempo. 70 (km/s)/Mpc, son $2{,}27\cdot10^{-18}$ s^{-1}, de modo que 1/H = $1{,}4\cdot10^{10}$ años. En los 1920, Hubble midió un valor de H=500 (km/s)/Mpc porque se equivocó en sus mediciones de distancia. Tal valor de H le daba al universo 2.000 millones de años de edad, en una época en la que se empezaba a sospechar seriamente que la edad de Tierra era mayor que eso. La teoría del Big Bang no tuvo una infancia fácil.

[*] http://protestantedigital.com/magacin/35200/el_mundo_no_tiene_6000_anos_donde_esta_el_problema

[**] http://protestantedigital.com/magacin/36215/175_centimetros

servaciones del universo indican que aproximadamente el 25% de su masa es helio. El resto es casi exclusivamente hidrógeno. Los demás átomos de la tabla periódica comparten las migajas que quedan. Pregunta: ¿de dónde viene todo este helio? El único lugar lo suficientemente caliente como para producir helio a partir de sus constituyentes, protones y neutrones, es el corazón de las estrellas[11]. Y entendemos suficientemente bien lo que está sucediendo allí para saber que por sí solas, las estrellas no pueden haber producido tanto helio. Entonces, ¿de dónde viene este helio?

Otra vía conduce a la misma pregunta: la cantidad de helio producida en las estrellas está estrechamente correlacionada con la cantidad de otros átomos producidos en las mismas condiciones, como el oxígeno, por ejemplo. Si todo el helio viniera de las estrellas, se observaría algo como "poco helio, poco oxígeno; mucho helio, mucho oxígeno", ya que ambos procederían de la misma línea de producción. Pero eso no es lo que vemos. Lo que vemos es que, incluso cuando no hay oxígeno, hay una gran cantidad de helio[12].

La conclusión es la misma en ambos casos: la mayor parte del helio no puede provenir de las estrellas. Entonces, ¿de dónde viene? El escenario del Big Bang ofrece una respuesta inmediata. Justo después del Big Bang, el universo era demasiado caliente incluso para que hubiera protones y neutrones. A estas alturas, había una mezcla de quarks y gluones[13], que son los constituyentes de los neutrones y protones. Luego, el universo se siguió expandiendo y aparecieron los protones y neutrones. La temperatura era lo suficientemente alta como para que se fusionaran y formaran helio. El universo continuó expandiéndose, enfriándose más y más, y pronto la fusión dejó de ser posible. Hacía demasiado "frío"[14]. No se volverían a producir cantidades masivas de helio. Esta ventana de oportunidad, ni demasiado caliente ni demasiado fría, se extendió, aproximadamente, desde el minuto 1 hasta el minuto 20 después del Big Bang.

[11]Se necesita una temperatura considerable para fusionar dos protones (la culpa la tiene la fuerza de Coulomb que se opone a la fusión). Por eso todavía no se ha conseguido producir energía a partir de la fusión nuclear, a pesar de más de 60 años de investigación.

[12] http://adsabs.harvard.edu/abs/2010ApJ...710L..67I

[13]Este tipo de mezcla se reproduce experimentalmente en el CERN: https://home.cern/about/physics/heavy-ions-and-quark-gluon-plasma.

Con las leyes de la física nuclear que conocemos, y que sabemos por la experimentación que son válidas en estas condiciones[15], se puede calcular la cantidad de helio producida durante este intervalo de tiempo, y comparar el resultado con las observaciones[16]. Ambos dan la misma ratio hidrogeno/helio, igual a 4.

Lo que acabamos de hacer con el helio, ¿podría hacerse con otros átomos? Perfectamente. En la fase caliente cuando el Big Bang produjo helio, también produjo deuterio (1 protón + 1 neutrón), helio-3 (2 protones + 1 neutrón) y litio-7 (3 protones + 4 neutrones). Las observaciones dan una ratio hidrogeno/deuterio de 33.000, de acuerdo con la teoría con una gran precisión y solo un pequeño porcentaje de diferencia. La ratio observada hidrogeno/helio-3 es 83.000, también a un pequeño porcentaje de diferencia de la predicción teórica. En el caso del litio-7, las medidas, muy difíciles, dan una ratio litio-7/hidrogeno de 7.700 millones. La teoría también alcanza una cifra de ese orden, pero 4 veces menor (2.000 millones). Muchas investigaciones están en curso para mejorar tanto la teoría como las medidas[17].

[14]Es decir, menos de unos millones de grados. ¡Lo "frío" en física nuclear sigue siendo muy caliente! Esto es el gran problema de la fusión termonuclear controlada.

[15]Véase la nota 13.

[16] http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:1309.0047.

[17]Véase un balance reciente del conocimiento sobre este tema aquí: http://adsabs.harvard.edu/abs/2011ARNPS..61...47

La ratio observada hidrogeno/helio-3 es 83.000, también a un pequeño porcentaje de diferencia de la predicción teórica. En el caso del litio-7, las medidas, muy difíciles, dan una ratio litio-7/hidrogeno de 7.700 millones. La teoría también alcanza una cifra de ese orden, pero 4 veces menor (2.000 millones).

5. La formación de las estructuras primordiales

Examinemos otra consecuencia esperada del Big Bang. Empezamos con un medio muy caliente. El estudio de la RFM demuestra que este medio era muy homogéneo, pero no totalmente. Había "grumos". Eran muy débiles, sin duda, pero los había[18]. Si había un poco más de materia aquí que allá, habría algo más de gravedad aquí que allá. Los grumos atraían lo que les rodeaba, aumentando así su densidad. Crecieron atrayendo lo que encontraban en su entorno. Así se formaron estrellas, después cúmulos de estrellas, luego cúmulos de cúmulos, es decir, galaxias y, por último, cúmulos de galaxias.

Y algo más. Si el Big Bang no fabrica nada más pesado que el litio-7 y los demás núcleos atómicos solo pueden

[18]Las fluctuaciones del RFM son del orden de 1 por 100.000. Dicho de otro modo, hace falta amplificarla 100.000 veces para percibirlas.

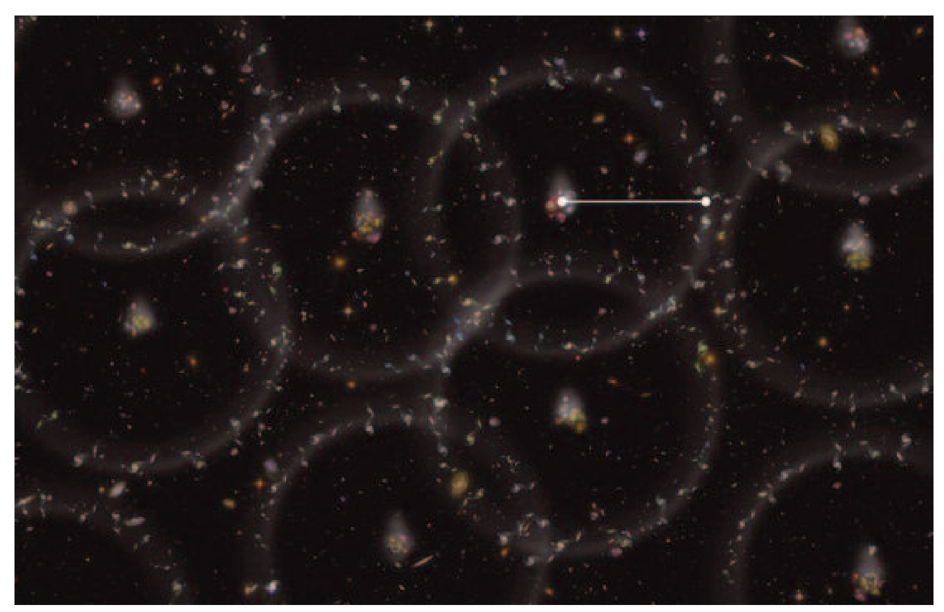


Fig. 1

sintetizarse en las estrellas, entonces las primeras estrellas no pueden contener nada más que los núcleos mencionados en el párrafo anterior. Dichas estrellas primordiales fabrican algunos elementos más pesados, antes de explotar en supernova al fin de su vida. Al hacerlo, ponen en circulación sus átomos pesados. Estos pueden entrar en la composición de una segunda generación de estrellas, que a su vez producirán átomos más pesados antes de explotar, etc.

Por lo tanto, esperamos observar lo siguiente:

1. Estructuras que crecen con el tiempo. Cúmulos de galaxias en formación actualmente, pero no al principio.

2. Un contenido en elementos más pesados que el litio que aumenta en las estrellas más recientes.

¿Observamos esto? Completamente. Para empezar, cabe recordar que se puede observar el pasado. Basta con observar lejos. Del mismo modo que veo el Sol tal como era hace 8 minutos (tiempo que tarda la luz en llegar hasta nosotros), veo la Gran Nube de Magallanes como era hace unos 160.000 años.

Después de décadas de observación y de censar, literalmente, miles de millones de objetos celestes, está claro que la cantidad de estrellas era menor en el pasado[19]. Ocurre lo mismo con las galaxias e incluso con los cúmulos de galaxias. El "brote de rayo gamma" (señal de la muerte de una estrella) más antiguo detectado data de 630 millones de años después del Big Bang. La galaxia más antigua conocida nació 670 millones de años después del Big Bang. Los cúmulos de galaxias más antiguas datan de 3.300 millones de años después del Big Bang[20]. La composición y la estructura del universo cambian con el tiempo. Es una observación.

Las observaciones también confirman el escenario del Big Bang en cuanto a la presencia de elementos más pesados que el litio. Las observaciones muestran claramente una tasa en elementos pesados que va bajando a medida que estudiamos estrellas más viejas[21].

Así, pues, aquí también encontramos lo que esperábamos.

6. Las oscilaciones acústicas de bariones

Consideremos un lago. Tirémosle piedras. Aparecen círculos en al agua que se van agrandando. Al cabo de un rato, congelamos el agua. Se obtiene una superficie salpicada de círculos, por ejemplo de 10 metros de diámetro.

Ahora pensemos en la probabilidad de encontrar dos picos en el agua, separados por 1 metro el uno del otro, por 2 metros, por 3 metros, por 5 metros, etc. Al darle unas vueltas, uno se da cuenta de que dicha probabilidad debería ser más alta para una distancia de 10 metros. ¿Por qué? Porque con todos los círculos de 10 metros de diámetro que salpican la superficie del lago, tenemos muchas protuberancias alejadas 10 metros las unas de las otras, y menos separadas por 5 o 15 metros.

¿Qué relación tiene esto con el Big Bang? Veamos.

Antes de que se emitiera la RFM, el universo era una "sopa" o plasma caliente de luz y materia. Como ya vimos, había grumos en esta sopa. Estos bultos emitieron ondas concéntricas, comparables a las del lago. Cuando la luz se libró de la materia, estas ondas se congelaron (por razones técnicas en las que no voy a entrar). Y entonces el universo siguió creciendo, y las galaxias se formaron alrededor del exceso de materia primordial (véase el párrafo anterior). En la fig.1, donde los puntos no son estrellas sino galaxias, muestra más o menos la situación.

Se puede calcular el diámetro que debían tener estos "círculos" en el momento de la disociación materia/luz de la cual nació la RFM. También se puede calcular cómo todo esto ha tenido que cambiar con la expansión del universo. De modo que si hoy medimos la probabilidad de encontrar dos galaxias que disten entre sí "x" años luz, deberíamos encontrar un pico en una distancia concreta, al igual que nos pasó con el lago.

En los años 2000, Daniel Eisenstein y sus colaboradores midieron esta misma probabilidad, a partir de las posiciones de 46.748 galaxias[22]. La teoría predecía

[19]Véase por ejemplo la figura 16 de este artículo http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:astro-ph/0607306.
[20] http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:1011.1837.
[21]Véase por ejemplo http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:astro-ph/0604568.

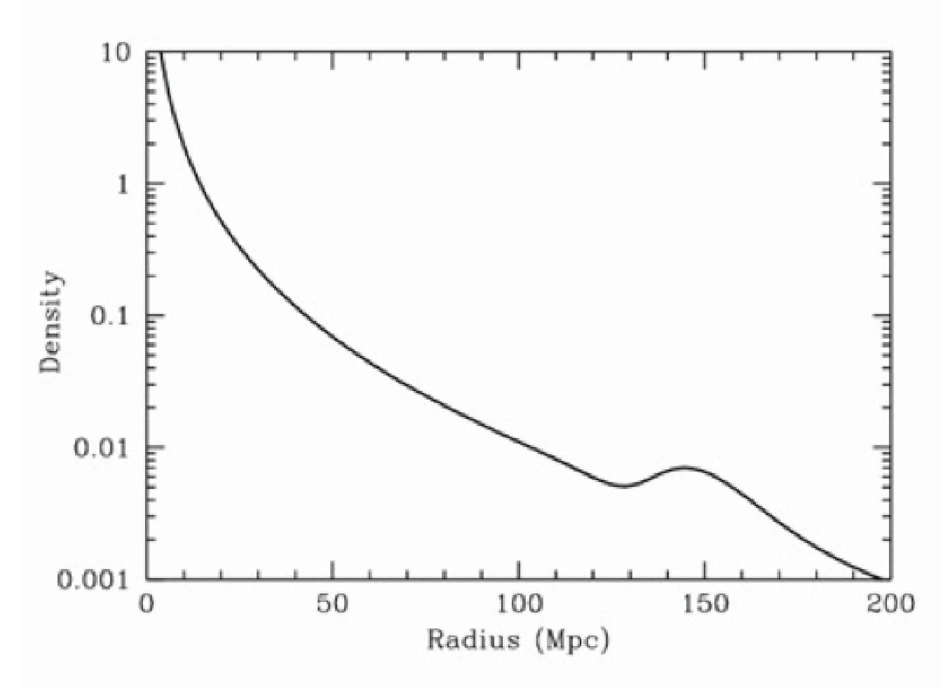


Fig. 2

un pico alrededor de 150 mega-parsecs, es decir, unos 490 millones de años luz. Aquí está la curva del resultado de las mediciones (fig.2).

7. El consenso y sus límites

Vemos, pues, que la teoría de Big Bang está respaldada por muchas observaciones. La observación de la expansión nos dice que en el pasado el universo pasó por una fase muy densa y caliente. La relatividad general respalda esta conclusión, y todas las comprobaciones de las consecuencias esperadas de dicha fase inicial caliente y densa, así como de la posterior expansión son concluyentes. Radiación de fondo de microondas, nucleosíntesis, complejidad creciente de las estructuras astronómicas, contenido creciente en el universo de elementos pesados, pico de las oscilaciones acústicas de bariones…, todo cuadra. Y podría añadir, por ejemplo, la medida de la temperatura de la RFM en otras épocas, medidas que de nuevo cuadran con lo esperado[23].

Un detalle importante: como se explicó aquí anteriormente*, nadie puede decir nada acerca del "tiempo cero"[24]. Ni siquiera se sabe si la expresión tiene sentido. Es como si viéramos una pelota que cayera de un orificio del techo. Al pasar la película hacia atrás, vemos la pelota entrar en el orificio. Pero como no vemos el interior de orificio, no sabemos lo que hizo la pelota antes de salir del mismo.

Del mismo modo, vemos el universo en expansión. Mediante las leyes que conocemos, podemos rebobinar la película. Eso nos dice que hubo, en el pasado, un "tiempo cero", cuando la densidad del universo era infinita. Este "infinita" es, por supuesto, un signo de que nuestras leyes no funcionan hasta este tiempo cero. Al pasar la película hacia atrás, ¿a partir de qué instante vemos que las leyes que tenemos dejan de ser validas? Respuesta: 10^{-43} segundos. Es decir 0,0 ... 42 ceros ... 1 segundos. No es mucho, pero no es 0. El orificio oscuro en el techo nos impide ver lo que pasó anteriormente.

[22] http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:astro-ph/0501171. Otros estudios han confirmado el hallazgo desde entonces.
[23] Ver http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:astro-ph/0012222 o http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:1012.3164.

[*] http://protestantedigital.com/magacin/40264/Sera_o_no_sera_el_Big_Bang_el_comienzo_del_universo
[24] El teorema "Borde-Guth-Vilenkin" a menudo citado para afirmar que el universo tuvo un comienzo, considera un modelo de universo clásico, es decir no cuántico. Pero sabemos que nuestro universo es cuántico.

Se puede calcular el diámetro que debían tener estos "círculos" en el momento de la disociación materia/luz de la cual nació la RFM. También se puede calcular cómo todo esto ha tenido que cambiar con la expansión del universo. De modo que si hoy medimos la probabilidad de encontrar dos galaxias que disten entre sí "x" años luz, deberíamos encontrar un pico en una distancia concreta, al igual que nos pasó con el lago.



Es lo que algunos llaman el "Muro de Planck". Y a estos 10^{-43} s, el "tiempo de Planck".

Dicho esto, podríamos resumir el escenario del Big Bang de la siguiente forma:

> *Hace aproximadamente 14.000 millones de años, el universo salió de una etapa tan densa y caliente que incluso protones y neutrones no estaban formados. Desde entonces, se expande y se enfría.*

¿Cuál es el consenso entre cosmólogos sobre esto? Aproximadamente del 100% (véase un artículo más detallado sobre este tema [*]). Unos cuantos datos para respaldar esta afirmación:

–En esta conferencia[**], Neil Turok, experto mundial en el tema, ex profesor de las universidades de Cambridge y Princeton, y ahora director del Perimeter Institute, cerca de Toronto, declara en el minuto 5: "No hay casi nadie trabajando en cosmología que no crea que esto es básicamente correcto"[25].

–Otro especialista en la cuestión, Burt Ovrut, declara abiertamente: "Yo diría que el consenso es del 100%, de verdad. ¿Pruebas obvias? Todas las predicciones son ciertas".

–A nivel personal, sumo un año investigando en el departamento de Astrofísica de la Universidad de Harvard y 10 años investigando con astrofísicos. Nunca he oído a nadie descalificar las grandes líneas del escenario del Big Bang.

¿Hay debate científico acerca de lo sucedido "antes" del Big Bang? Completamente. ¿Debate incluso sobre los primeros momentos (inflación, etc.)? Por supuesto. ¿Quedan cuestiones pendientes? Evidentemente. Todavía no se sabe qué son la energía oscura y la materia oscura[26]. Ni por qué hoy en día hay más materia que antimateria[27]. Pero ninguna de las respuestas a estas preguntas podría cuestionar las líneas generales del Big Bang, al igual que el descubrimiento de las fuentes del Nilo no cambió la localización de Alejandría.

Finalmente, por mucho que lo digan algunos ateos, poder contar así la historia del universo no tiene nada que ver con respaldar el ateísmo. De lo contrario, habría que admitir que la rotación de la tierra niega la existencia de Dios, ya que la Biblia le atribuye el amanecer (Mt. 5:45). Además, muchos cosmólogos han sido y son cristianos, empezando por Lemaître.

Nos queda maravillarnos ante la belleza de la historia de nuestro universo, cosa que a mí me gusta bastante. R

[*] http://protestantedigital.com/magacin/42175/No_hay_debate
[**]
http://www.podcastunited.com/Education/Higher-Education/Big-Ideas-Video.html?Page=16&Play=Neil-Turok-on-What-Banged-Causes-of-the-Big-Bang
[25]"There is almost no one working in cosmology who does not believe that this is basically correct."

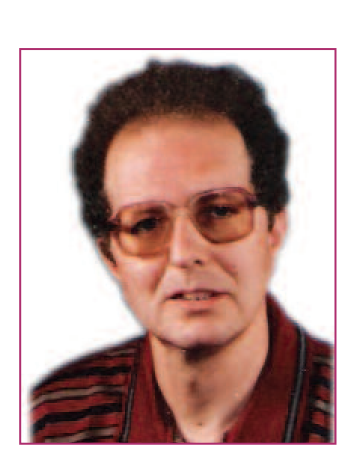
[26]Al contrario de lo que a menudo se escucha, esto no son invenciones *ad hoc* para salvar el Big Bang. Su existencia también se deduce de contextos astrofísicos que no tienen relación con el Big Bang, y los retratos robots que surgen de los mismos son muy consistentes. Pero eso sería otro artículo.
[27]Los neutrinos del Premio Nobel 2015 proporcionan unas pistas.

FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN

#13

Básicamente, la sociedad humana continúa reproduciendo las características de la población, especialización, solidaridad y continuidad que encontramos en cualquier otra sociedad.

***Salvador Giner**. Sociología. La cultura y el proceso de socialización. Pág. 63. Ediciones Península. Barcelona.*



Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

La politeya y las creencias

El ser humano, antes de ser *homo religiosus*, es *homo sapiens* que según las tesis evolucionistas llegó a pasar por varios estadíos anteriores antes de culminar en lo que es hoy en día, *homo* altamente tecnificado y especializado. Puede que sea discutible las etapas o períodos por los que ha atravesado la especie humana pero no lo es en absoluto posicionarnos sobre lo que ha alcanzado a lo largo de su ya dilatada historia y que es más que evidente.

El concepto de *politeya* al que ya nos referimos en el capítulo anterior, fundamentado en *estructuras organizativas de poder y autoridad*, no fue fruto de un día sino de todo un complejísimo proceso de *socialización* y *culturización* a lo largo del tiempo. Así lo atestiguan, entre otros, **Kingsley Davies**, prestigioso sociólogo y demógrafo estadounidense contemporáneo en su conocida obra *Human Society,* y el gran psicólogo y biólogo de origen suizo **Jean Piaget** en su excelente obra investigativa de gran calado social, *Études sociologiques,* que vio la luz por primera vez en Ginebra en 1965.

En efecto, todo un largo proceso de *socialización* y *culturización* fueron forjando el hombre actual por medio de su desarrollo cognitivo-emocional capacitándolo para su adaptación al medio en el que vive y despliega todas sus actividades. Y dentro del marco de su capacidad cognitivo-emocional se ubican las *creencias*, no necesariamente de tipo religioso en todo caso, pero sí sustancialmente.

Podríamos preguntarnos por qué las *creencias* son tan importantes en la vida del ser humano. En realidad ***existen razones de tipo sociológico y psicológico que nos inducen a pensar que el vasto mundo de las creencias desempeña un rol bastante determinante en nuestra vida.*** Y es que las *creencias* se expanden en todo tipo de organización político-social dentro del marco de las distintas *politeyas,* con variedad de matices ideológicos, claro está. Las *creencias* no conocen barreras de tipo político-ideológicas y se adaptan a toda asunción de esquemas sociales, desde *politeyas* político-sociales de tipo absolutista hasta las de carácter democrático. Pero lo que más nos puede llamar la atención es el hecho de cómo es posible que las *creencias*



Kingsley Davis (Wikipedia).

–que del tipo que sean son solo eso, *creencias*, sin una base empírica sustentatoria de algo verdadero y real, que solo se fundamentan en hipótesis o conjeturas de imposible validación– tengan una importancia tan capital en la vida de los seres humanos. Pues la tienen y mucha. Sería interesante ahondar algo en esta cuestión para tratar de arrojar algo de luz sobre esta inquietante temática de las *creencias* en su vinculación con las distintas *politeyas*. A ello se encamina este capítulo.

Si definimos las *creencias* como fuertes convicciones sobre la naturaleza de la realidad que se contempla y que desempeñan un rol capital a nivel particular, entonces hemos de convenir que ejercen una poderosa atracción sobre la inmensa mayoría de individuos. Y, en efecto, así es. Claro que la firmeza de las *creencias* varía mucho de unos individuos a otros. Distintos factores intervienen en este hecho: nivel cultural, inestabilidad emocional y psicológica, ideas falsas o equivocadas sobre la realidad que se contempla, etc. Y, en especial, componentes ideológicos que terminan por alienar el comportamiento personal y subjetivo de muchos individuos. Pero, vayamos por partes.

En primer lugar, como ya comentaba antes, *no son solamente las creencias de contenido religioso las que predeterminan la realidad que el individuo puede contemplar*. Existen también otro tipo de *creencias* sin sustrato, al menos aparente, de contenido religioso. Por ejemplo, *creencias* sustentadas en planteamientos políticos o ideológicos de otra índole. En fin, se trata, en todo caso, de ***convicciones que son capaces de crear todo un mundo, todo un universo, en torno a unas creencias fuertemente arraigadas en la personalidad de los individuos.***

En segundo lugar, *sería interesante averiguar hasta qué punto las creencias personales se encuentran ubicadas en un estrato de componente ideológico y en qué medida este componente está predeterminando las propias convicciones*. Pues bien, podemos decir que cualquier *creencia*, del tipo que sea, se sustenta, generalmente, en unos planteamientos ideológicos bien estructurados y definidos que se mueven además dentro de unos niveles de componente social inequívocos. Y es aquí donde intervienen las distintas *politeyas* que marcarán indefectiblemente el devenir de los individuos en base a sus *creencias*. Todo esto tiene mucha más importancia de la que a simple vista pudiera parecer. Pongamos algún ejemplo.

Supongamos la *creencia* sobre el *aborto* o la *eutanasia*, temas ambos de gran sensibilización social. No es lo mismo la *creencia* que se tenga si esta se encuentra encuadrada dentro de una *politeya* de carácter autoritario y dictatorial con claros componentes ideológico-religiosos o ideológico-políticos donde los esquemas sociales transmitidos a nivel educacional desde la infancia predeterminan lo que la masa social debe creer por imposición, que en el seno de una sociedad democrática donde conviven e interactúan distintos enfoques sobre estas temáticas tan controvertidas y polémicas no sin ciertas tensiones, bien es cierto también. Es decir, que en cualquier *creencia* el aspecto político-ideológico y religioso es determinante aunque muchas veces no se sepa ver esto así.

Las creencias forman parte de la conducta humana y esta siempre se va a regir, normalmente, por unos determinados patrones de actuación sustentados, entre otras cosas, en las convicciones morales que los individuos tengan y que vienen marcados por planteamientos ideológicos determinados por la politeya social. El **Prof. Giner** llega a afirmar que sin las *creencias* no sería posible interpretar las conductas humanas. A mi modo de ver las distintas conductas humanas obedecen también a componentes tales como los sentimientos y las emociones que igualmente emanan de las *creencias*. Es decir, que las *creencias* componen todo un estrato determinante en los comportamientos sociales dentro de cualquier *politeya* pero predeterminando las actuaciones de los individuos en función de las pautas establecidas por la misma.

Por lo tanto y visto lo anterior podemos convenir, creo yo, en que existe una clara ***interacción entre las creencias y un tipo de politeya determinado.*** Pero aquí interviene un acontecimiento cuando menos curioso en lo concerniente a las *creencias* y es el hecho, como bien apunta también el **Prof. Giner**, de que la influencia de las *creencias* puede ser tal que estas lleguen a poseer por completo la personalidad de los sujetos. Poco o nada le importa a los individuos la veracidad o la falsedad de sus *creencias*. Es tal el proceso alienatorio que conllevan las *creencias* que estas terminan por absorber, en muchos casos, el mundo interior de los individuos sin que estos incluso se percaten, se den cuenta de ello. Esto es particularmente significativo en las *creencias* de tipo religioso. *Cuanta más rudimentaria sea la capacidad de los sujetos más expuestos están a dejarse llevar por cualquier tipo de creencias, por muy absurdas, inconsistentes e ilógicas que sean*.

Pero, podríamos preguntarnos entonces si realmente las *creencias* son más un estorbo que algo verdaderamente útil para nuestro desenvolvimiento en la vida diaria. A mi juicio creo que todo depende de la concepción que se tenga de las *creencias*, indistintamente del tipo que sean. Y me explico.

Considerando que la inmensa mayoría de personas se mueven por sus *creencias* acerca de la vida, el discurrir de

la misma y el fin último de la existencia, bien sea desde planteamientos materialistas, religiosos o filosóficos, entonces hemos de pensar que si las *creencias* están bien dirigidas y encauzadas no deberían ocasionar mayores problemas; más bien al contrario, deberían ser las canalizadoras de una vida plena y llena de sentido. Sin embargo, para eso se precisaría hacer un buen uso de lo que denominamos la *metacognición*. Mas, ¿qué es la *metacognición*? Pues desde el ámbito de la *Psicología cognitiva* y la *Psicopedagogía* podemos entender por *metacognición* desde una doble perspectiva: como *la facultad para autogestionar y dirigir nuestra propia capacidad cognitiva por medio del procesamiento de nuestro pensamiento*, y también como la *capacidad que tenemos los humanos para atribuir ideas y objetivos a otras personas*. En la parcela de las *creencias* nos interesa más la primera definición, esto es, la capacidad para poder desplegar y autodirigir nuestro propio pensamiento e ideas. Haciendo un buen uso de la *metacognición* estaremos garantizando un buen despliegue de las *creencias*. Pero, como ya decía anteriormente, esta labor no es nada fácil puesto que las *creencias* normalmente van a estar condicionadas por la *politeya* de turno, la cual actuaría desde una dimensión psicológica como una especie de *super-ego* que intentará condicionar nuestras *creencias*. El *corolario* de todo este entramado lo podríamos resumir con brevedad: ***o autogestionamos convenientemente nuestras creencias convirtiéndose así en elementos estructurales importantes de nuestra personalidad o, por el contrario, nos dejaríamos llevar por todo un entramado alienatorio que lejos de conducirnos a la libertad interior la enclaustraría impidiéndole un desarrollo pleno.*** La clave, como decía en mi reflexión, estaría en el uso inteligente de la *metacognición*.

El mundo de las *creencias* bien podríamos circunscribirlo a dos aspectos esenciales de las mismas: *el religioso* y *el ideológico*. Ambos se desenvuelven bien dentro del ámbito de la *politeya* como marco de poder y autoridad que caracteriza a toda *politeya*. Sobre el primero, el *religioso*, ya hemos efectuado algunas reflexiones al respecto. No obstante, cabe añadir aquí que el marco estructural religioso ofrece unas peculiaridades cuando menos curiosas.

En primer lugar observamos que toda organización religiosa se rige, básicamente, por dos principios: *el ritual y la organización de carácter social*. Ya nos referimos con anterioridad a estos dos curiosos aspectos. Solamente reseñar que la interacción entre ambos elementos es fundamental para la buena marcha de cualquier organización religiosa. Y una segunda cuestión es el hecho de que no toda organización o grupo religioso se acomoda a su *status social* o el rol que socialmente se le ha asignado. Esto es más común y sobresaliente en los grupos religiosos sectarios. ***Las comunidades religiosas bien organizadas y estructuradas no suelen tener mayores problemas de adaptación, especialmente en las politeyas de tipo democrático. Saben que o eso o bien permanecer en el ostracismo, en el aislamiento más absoluto.***

Por lo que respecta al otro aspecto que mencionaba, el *ideológico*, convendría realizar algunas interesantes puntualizaciones que creo que son de gran interés cuando nos ponemos a analizar a fondo el mundo de las *creencias*.

Primeramente cabe decir que las *ideologías* las encuadramos dentro del ámbito de las *creencias* por una razón muy simple: toda *ideología* está formada por un conjunto de *creencias* más o menos significativas. Pero, además, las *ideologías* poseen dos caracteres bien representativos igualmente: *el fáctico* y *el normativo*. El **Prof. Giner** viene a decir que las *ideologías* son básicamente seculares, pero sin excluir a las ideologías de componente religioso, que son muchas y variopintas, por cierto. De todos modos, indistintamente del tipo de *ideología* del que se está hablando, una cosa tienen en común todas ellas: *tratan de establecer credenciales sobre una realidad concreta y sustancial*.

Es posible que nos preguntemos sobre el uso y la utilidad de las *ideologías* como componentes del mundo de las *creencias*. Pues podemos decir que son bastante determinantes en el área sociopolítica, bien sea esta de corte absolutista y dictatorial o de carácter democrático. De todos modos es evidente que *en una politeya de signo totalitario, absolutista y autoritario-dictatorial (como es el caso de las dictaduras militares de signo fascista o las dictaduras comunistas) la ideología está marcada de manera más acentuada por imperativos del régimen político, mientras que en un régimen democrático la ideología está más difuminada al carecer, al menos parcialmente, de cualquier intervencionismo político siempre y cuando se respete el orden social y político establecido en las democracias*.

Al hablar de la utilidad de la/s *ideología/s* no lo hago en sentido tautológico sino, más bien, como un aspecto que va a marcar en buena medida nuestra actuación en función del seguimiento de una *ideología* u otra. Y es que la *ideología* es para muchos algo así como una ilusión colectiva. Especialmente las *ideologías* de signo religioso que vienen predeterminadas por las *creencias*; son como una especie de mixtificación, un falseamiento de la realidad. Claro que para el que siente y vive esa *ideología* en concreto no lo es en absoluto desde su dimensión subjetiva. Sin embargo, podemos decir con propiedad desde una dimensión más objetiva que ***toda ideología sustentada en un conjunto de creencias se ve predeterminada por unos valores que emanan de una tradición en concreto.***

Podemos asentir con **Marx** cuando consideraba que aspectos tales como el respeto a la nobleza y a la burguesía, a los poderes militaristas o a la religión, tienen un componente claramente ideológico. Es más, **Engels** y **Marx** creían que las *ideologías* venían a ser un conjunto de doctrinas creadas y elaboradas por clases y grupos sociales dirigentes que actuaban a modo de reforzamiento con la expresa finalidad



Karl Mannheim

de mantener el poder y la sumisión de las masas. Y es que, en verdad, *no parece haber mecanismo social más poderoso que las ideologías para mantener y controlar el poder establecido a nivel político*. Según la concepción marxista de la *politeya* la *ideología* supone todo un pensamiento tergiversado en función de los intereses creados por la clase dominante explotadora o bien viene dada igualmente por la sublimación de la impotencia de las clases dominadas o explotadas. Es decir, que existen, en todo caso, unos intereses clasistas.

Pero, por otra parte, *toda ideología comporta una serie de valores, conceptos y normas sociales cuyo origen, según la concepción marxista de la historia, hay que buscarlos en la distribución de las fuerzas de producción, en la propiedad privada y en la división del trabajo*. Se configura de este modo toda una estructura de poder que conduce a la alienación social. A la que, por cierto, en buena medida contribuyó el fenómeno religioso desde el advenimiento de la *Reforma protestante*.

En realidad el protestantismo vino a ser una variante burguesa del *cristianismo* que se alzó no solamente contra el catolicismo sino también contra el feudalismo ya en decadencia. La *ideología* protestante fue mucho más que un simple conato de reforma religiosa –como ingenuamente pretenden hacer creer algunos ideólogos del protestantismo– pues tuvo unas connotaciones y repercusiones sociopolíticas negativas muy evidentes que solamente aquellos que pudieran estar cegados por sus pretensiones no son capaces de ver o no quieren considerar. **Marx** es contundente al respecto cuando, en alusión a **Lutero**, dice que *"venció la esclavitud del voto porque en su lugar colocó la esclavitud por convicción. Derroto la fe en la autoridad, porque restauró la autoridad de la fe. Convirtió a los frailes en laicos, porque convirtió los laicos en frailes" (Diccionario filosófico marxista. 1946: 250, 251)*. Si bien es cierto que hubo unas motivaciones religiosas evidentes no lo es menos que eso tuvo sus serias implicaciones sociopolíticas que no fueron precisamente nada deseables ni ejemplares como la historia nos reseña y que el mismo **Erasmo** intuyó al negarse a apoyar al movimiento luterano previendo las graves consecuencias a que conduciría tal forma de enfocar la reforma religiosa, es decir, "por las bravas", valga la expresión coloquial, y sin miramientos de ningún tipo.

Pero, en fin, la historia es también evolutiva en sus aconteceres. La *cristiandad* supo rehacerse pasados aquellos momentos de confusión y desde la ruptura y división originada en el seno eclesial remontar el vuelo y continuar dejando su impronta en distintos ámbitos de la sociedad. Tensiones y conflictos se vivieron dentro del estamento eclesial dividido por la *Reforma* y la *Contrarreforma* posterior hasta que en pleno siglo XX nuevos aires encumbrados por el ecumenismo y al amparo del *Concilio Ecuménico Vaticano II* trajeron, al menos, un acercamiento entre los sectores escindidos.

A mi modo de ver la *politeya* que analiza el *marxismo* desde un posicionamiento sociopolítico y religioso es de una dimensión social contundente. Y además efectiva. Esto lo analizó con meticulosidad **Karl Mannheim**, el gran sociólogo de origen húngaro, discípulo de **Max Weber** y analista del marxismo, el cual supo interpretar, en mi criterio, de una manera magistral el pensamiento marxista sobre el poder y el alcance de la *ideología*. Según **Mannheim** el nombre de "*ideología"* tiene sus limitaciones y estas se deben a concepciones básicamente conservadoras, las cuales tienen siempre un carácter estático y retrógrado mientras que las *ideologías* de corte revolucionario son utópicas, totalmente irrealizables. En la apreciación de **Mannheim** solamente los verdaderamente intelectuales pueden verse libres de los dos extremos, algo que el **Prof. Giner** cuestiona –y con razón, en mi apreciación– pues muchos intelectuales se ven arrastrados por corrientes ideológicas muy dispares. Leyendo a **Mannheim** en una de sus obras fundamentales de análisis político, *Ideology and Utopia (Ideología y Utopía. Versión castellana. Ed. Aguilar. Madrid, 1974)* se tiene la sensación de estar ante todo un sociólogo de mente iluminada y además un crítico de la realidad social que encarna la *politeya marxista*. Sus controvertidas ideas son todavía hoy en día muy discutidas, pero no cabe duda que representan todo un desafío a la concepción tradicional de *politeya*.

Si toda *ideología*, como dice el **Prof. Giner**, es debida a un proceso alienatorio a nivel social del mundo en que vivimos no debe extrañarnos que haya conflictos a todos los niveles. Y, por otra parte, ***si toda ideología se sustenta en un conjunto de creencias, tal y como venimos analizando en profundidad, entonces las creencias también tienen un claro componente alienatorio.*** Quizá debamos preguntarnos si es posible la liberación de ese componente alienatorio, extraño a nosotros.

En realidad nuestro pensamiento se ve alimentado constantemente por ideas que llegan a configurar nuestras *creencias*. El problema, a mi juicio, no está en las *creencias* en sí mismas sino en el mal uso que hacemos muchas veces de ellas. En especial las *creencias* de tipo religioso. Si las *creencias* limitan la capacidad de acción y lejos

de liberar interiormente más bien enclaustran, entonces esas *creencias* son un obstáculo, un impedimento a nuestro desarrollo cognitivo interior. Vuelvo a insistir que la clave para que *las creencias no se conviertan en una carga, en un lastre difícil de llevar, es menester ejercitar nuestra capacidad de metacognición, de autodirigir nuestro pensamiento y las ideas que lo sustentan en buena medida*. Creo que esta es la única solución posible. Y de no hallarla nos encontraríamos con toda una serie de componentes indeseables que terminarán por alienar el comportamiento y la conducta humana. Esto es particularmente grave en el caso de las *creencias* religiosas.

Cabe decir que en el marco de las *creencias* que se pueden dar dentro de una determinada *politeya* o estructura de poder y autoridad la *interacción* es muy importante. Interacción entre los distintos factores sociales intervinientes. **Georges Gurvitch**, prestigioso jurista y sociólogo de origen ruso, viene a decir que toda *creencia* posee un marco social del que emana precisando ser ajustada de manera constante *(Les cadres sociaux de la connaissance. París. PUF, 1966)*. Precisamente es esta disposición la que condiciona la conducta humana. Esto es, dicho en otras palabras: *toda creencia va a condicionar el comportamiento humano, para bien o para mal*. Eso depende del tipo de *creencia* e *ideología* en que se sustente esa conducta. En el área de las religiones, por lo general estas se caracterizan por su exclusivismo, creyendo estar en posesión de la única verdad, claro está, que a su vez tratarán de imponer a otros. Semejante apreciación, además de ser una falacia en toda regla, es un planteamiento infantiloide que bien puede llegar a condicionar el comportamiento de muchos fieles en esas *creencias*. Y lo que es peor, bien pudiera limitarlos y hasta esclavizarlos en lugar de liberarlos interiormente. En fin...

Sería interesante indagar, para finalizar este capítulo, sobre el hecho de que algo intangible como son las *creencias* y las *ideologías* que interactúan con ellas puede condicionar la conducta y el comportamiento humanos hasta el punto de obnubilar en ocasiones la capacidad cognitiva de muchos individuos.

No es nada fácil, efectivamente, establecer unos límites entre las *creencias* (en especial las religiosas) y las capacidades cognoscitivas cuando son precisamente las primeras, las *creencias*, las que muchas veces se mueven estimuladas por el apasionamiento sin el concurso expreso del conocimiento en unos casos y, en otros, por un conocimiento distorsionado. Lo mismo o parecido sucede con las *ideologías*. Estas, ***si bien tienen un componente cognoscitivo indudable, también pueden verse influenciadas por el apasionamiento en muchas ocasiones***. Esto es especialmente significativo en los grupos religiosos o políticos sectarios, radicales y exclusivistas donde la *ideología* en cuestión es llevada hasta sus últimas consecuencias. Pero, ¿qué significa esto en realidad? Pues simplemente que las *creencias*, sin el necesario control de los argumentos racionales, pueden terminar por poseer al colectivo induciéndolo a realizar actos totalmente errados, equivocados. En esto consiste, básicamente, el comportamiento fanatizado pudiendo incluso conducir a actos violentos. La historia, por desgracia, está llena de eventos fanatizantes tanto en el ámbito político como en el religioso. Cuando en ocasiones se mezclan los dos entonces se forma todo un "cóctel explosivo", valga la expresión.

En muchas ocasiones las *ideologías*, y en consecuencia la *creencias* con las que interactúan, tienen un cierto grado de automatismo. ***La finalidad expresa de este automatismo se debe a que la ideología en cuestión trata de acomodarse al status social para influenciar sobre él o imponerse al mismo.*** Pensemos, por ejemplo, en la ideología nazi donde el automatismo creado por el sistema nacionalsocialista alemán controló de manera férrea a todo un pueblo. Fue un claro ejemplo de *politeya* autoritaria y totalitarista. Lo mismo cabe decir del estalinismo en la extinta Unión Soviética. Pese a ser dos *ideologías* muy distintas, sin embargo, los automatismos implantados para el control y el sometimiento de la población fueron idénticos. En otros casos la *ideología* tiene un carácter coactivo como, por ejemplo, la oganización del Ku-Kus-Klan en Estados Unidos en su afán de pretender integrar racialmente a la sociedad norteamericana.

Antonio Gramsci –el filósofo y teórico marxista italiano que desarrollaría su labor política durante la primera mitad del pasado siglo XX– hablaría de la *ideología* como una parte sustancial de dominación clasista. Y es que parece más que evidente que toda *ideología*, más allá de su contenido, marca y establece un patrón diferencial entre los distintos grupos sociales. Así, por ejemplo, se puede hablar de una *ideología* para aristócratas y nobles, otra para burgueses, otra para simples ciudadanos, etc. La *ideología* establece diferencias, que duda cabe. Las clases dominantes, como apuntaba **Gramsci**, intentarán establecer su dominio sobre los sectores sociales más indefensos utilizando para ello la fuerza si fuera necesario, basándose en argumentos de distinta índole (políticos, sociales, religiosos, etc.). Así ha sido siempre a lo largo de la historia y esto viene a demostrar que el *homo religiosus,* del que hablara **Mircea Eliade**, coexiste con el *homo politicus* y que ambos han venido a configurar el devenir de la existencia humana en una casi ininterrumpida cadena de absurdos e irracionales comportamientos poco dignos de su propia condición.

Pero, de los planteamientos teóricos sobre las *ideologías* expuestas por **Gramsci** ahondaremos en el siguiente capítulo del ensayo al hablar sobre *hegemonía política*, *cultural* y *religiosa* así como el rol que estos tres elementos han venido desarrollando a lo largo de la historia en el marco de las distintas *politeyas*. *(Continuará)*. ***R***

BIBLIA Y MEDICINA

Una de las consecuencias de la desestructuración de la naturaleza humana por el pecado es la posibilidad de padecer enfermedades.



"Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (Romanos 5:12).



José M. González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

1 Origen bíblico de las enfermedades

La entrada del pecado en el hombre convirtió a éste en "el hombre viejo" o en "carne". Este "hombre viejo" tiene un funcionamiento biológico, anímico y espiritual que se sustenta sobre su propia realidad antropológica y existencial y, por tanto, posee capacidad generadora de lo patológico. Es decir, dispone de la posibilidad de enfermar.

Muchas de las enfermedades que el hombre padece son de naturaleza hereditaria y están vinculadas a alteraciones cromosómicas y genéticas, que se transmiten de padres a hijos en función de las leyes universales de la herencia. Por otro lado, multitud de agentes patógenos que existen en el medio ambiente donde el hombre vive actúan sobre él enfermándole de formas muy diversas.

Asimismo, un 40% o 45% de los sufrimientos humanos son debidos a trastornos o disfunciones que se generan en la esfera de la intimidad de las personas (alma-espíritu): son las llamadas enfermedades psicosomáticas. Y éstas pueden afectar a los demás órganos físicos: piel, aparato circulatorio, aparato respiratorio y digestivo, sistema endocrino, neurovegetativo y nervioso central…

Es por esto que muchas de las supuestas curaciones de enfermedades físicas no son más que la actuación repetida sobre la psique humana. Una vez desaparecido el origen psicológico del trastorno, desaparece también la sintomatología de la enfermedad somática.

2. La medicina y los médicos



Es evidente que la Biblia está llena de contenidos revelados y reveladores sobre la medicina, los médicos y los enfermos. Por razones de exposición didáctica, exponemos, a manera de un cuadro sinóptico, los contenidos esenciales y primordiales de este trabajo.

Nos es necesario establecer la infraestructura metodológica que nos favorezca el ir adentrándonos en los difíciles y complicados laberintos del sufrimiento humano. Para ello partiremos del desarrollo de conceptos elementales sobre medicina, médicos y enfermedad, advirtiendo que toda la exposición del tema estará contemplada desde el punto de vista científico (médico) y teológico.

MEDICINA

En múltiples pasajes de la Biblia se presentan interesantísimos conceptos sobre la medicina. Yo recomiendo la lectura de los siguientes: Proverbios 3:8; 4:22; 12:4; 14:30 y 16:24. Especialmente debe ser leído y estudiado el pasaje de Proverbios 3:1-8 y su contexto.

El estudio del contexto de todos estos textos demuestra que el conocimiento de la ley de Dios (su Revelación), y el guardarla, repercute sobre la salud a nivel somático (biológico), y que la “conversión” (misericordia y verdad en el corazón, Proverbios 3:3) es medicina (salud) para el cuerpo. Como ejemplo paradigmático de las aseveraciones que venimos haciendo, queremos destacar el recuerdo histórico del nacimiento de “la psicoterapia de grupo” (método científico para tratar múltiples desórdenes del ámbito de la salud mental). A principios de este siglo la tuberculosis era una enfermedad que se manifestaba de forma epidémica (es decir, afectaba a numerosas personas), y tenía carácter o naturaleza endémica (es decir, estaba presente en la patología humana de manera permanente). Los recursos terapéuticos para combatir esta enfermedad eran muy precarios, y los trastornos fímicos (tuberculosos) segaban vidas por cientos de miles de personas. En un hospital antituberculoso europeo a un médico especialista en esta enfermedad se le ocurrió poner en marcha la siguiente experiencia: se establecieron dos grupos de pacientes. Uno de ellos sometido a todas las terapéuticas clásicas posibles en la época (no existían entonces las maravillosas drogas antifímicas que posteriormente erradicaron la enfermedad hasta el hecho de desaparecer todos los hospitales antituberculosos en Europa), y el otro, además de seguir el tratamiento clásico, se reunían varias veces a la semana para participar en sesiones de grupo de discusión en los que se procedía a la lectura de la Biblia seguida de un debate sobre los temas que dicha lectura sugería al grupo.

Al término de unos meses se comprobó que el segundo grupo de pacientes, es decir, los que se reunían para leer la Biblia y mantener posteriores discusiones sobre el contenido de las lecturas efectuadas, experimentó en la mayoría de sus miembros una notable mejoría de sus lesiones tuberculosas con respecto al otro grupo de pacientes que sólo seguían los tratamientos clásicos establecidos. Se había dado un salto gigantesco, no sólo en la lucha contra la tuberculosis, sino en todo el vasto campo de la patología humana; ahora, y por primera vez en la práctica empírica de la medicina, se podía reconocer la importancia de la mente (espíritu) en el génesis y resolución de las enfermedades no sólo emocionales, sino también somáticas (físicas). Se verifica desde el punto de vista científico la aseveración contenida en uno de los proverbios del rey Salomón: “El corazón (léase espíritu, alma o esfera de la intimidad) apacible es vida para la carne (léase soma, cuerpo, fisiología humana); mas la envidia es carcoma de los huesos” (Proverbios 14:30).

El grupo de enfermos fímicos que practicó la lectura y discusión de los textos bíblicos había descubierto los principios fundamentales de uno de los métodos psicoterapéuticos (la psicoterapia en grupo) más eficaces en el tratamiento de las enfermedades mentales, psicosomáticas, y aun orgánicas. Hoy este método se aplica al tratamiento de enfermos alcohólicos, toxicómanos,

El estudio del contexto de todos estos textos demuestra que el conocimiento de la ley de Dios (su Revelación), y el guardarla, repercute sobre la salud a nivel somático (biológico), y que la “conversión” (misericordia y verdad en el corazón Proverbios 3:3) es medicina (salud) para el cuerpo.

Se plantea, a la vista de lo anteriormente expuesto, una cuestión candente, que aún sigue teniendo enorme vigencia en la época actual: el creyente, cuando enferma, ¿debe confiar el curso de su evolución y curación sólo a la actuación especial de Dios o, por el contrario, a la de los médicos?



neuróticos, psicóticos, asmáticos, diabéticos, con problemas de obesidad y de tabaquismo, etc. Existe la clara evidencia de que el mensaje de amor, esperanza y salvación que contiene la Revelación de Dios influyó de manera decisiva en la recuperación total o parcial de este grupo de pacientes; se cumplía así la recomendación de la Escritura en el mencionado libro de Proverbios: “Hijo mío, está atento a mis palabras; inclina tu oído a mis razones, no se aparten de tus ojos; guárdalas en medio de tu corazón; porque son vida a los que la hallan y medicina a todo tu cuerpo” (Proverbios 4:20-22).

Se podría pensar que la relación que establecemos entre los descubrimientos científicos y la Revelación es un tanto forzada y particular. Aunque admitimos esta crítica debemos resaltar que a través de la historia de la humanidad muchos otros hombres, algunos de ellos incontrovertiblemente sabios, han caído en la misma tentación. Particularmente estoy convencido de que no existen contradicciones irresolubles entre la Biblia y la ciencia, sino más bien todo lo contrario. Recientemente el doctor Gerald L. Schroeder, físico y teólogo judío, ha publicado un interesantísimo libro titulado “El Génesis y el Big Bang”, en el que se pone de manifiesto la coincidencia de los descubrimientos científicos sobre la posible génesis de nuestro universo y los conceptos revelados en los primeros capítulos del Génesis. Me sorprendió de una manera muy grata que mi investigación teológica particular, sin ser yo judío ni especialista en la lengua hebrea, coincidiera básicamente con los descubrimientos de tan eminente personaje. Esta apreciación no la realizo a posteriori, teniendo en cuenta que mis comentarios sobre el Génesis, en el que sostengo criterios similares a los mantenidos por el Dr. Schoreder, se remontan a un período de hace más de 15 años.

Esta digresión o inciso no tiene otra finalidad que insistir en el hecho de que sólo el desconocimiento científico o la falta de profundización teológica crea contradicciones entre la Biblia y la Ciencia.

Volviendo al tema que nos ocupa puede resultar sorprendente que el rey Salomón, hace casi 2.500 años, pusiera de manifiesto verdades tan profundas sobre los mecanismos que informan la patología humana y en cuanto a los recursos necesarios para recuperar la salud perdida. Pero si tenemos en cuenta que este rey había pedido a Dios “sabiduría”, y que además dedicó la mayor parte de su vida a la investigación científica en diversos campos con el rigor y la metodología más exigente, aun en los tiempos actuales el contenido de sus aseveraciones, especialmente para los creyentes, no debiera sorprendernos demasiado. Uno de los campos a los que dedicó mayor atención fue el de la patología mental y emocional, según nos consta en el libro de Eclesiastés: “Y dediqué mi corazón (mi mente, mi espíritu) a conocer la sabiduría y también a entender las locuras y los desvaríos” (Eclesiastés 1:17).

MÉDICOS

En el segundo libro de Crónicas y en su capítulo 16 se narran las circunstancias de una grave enfermedad que afectó al rey judío Asa. “En el año treinta y nueva de su reinado, Asa enfermó gravemente de los pies, y en su enfermedad no buscó a Jehová, sino a los médicos. Y durmió Asa con sus padres, y murió en el año cuarenta y uno de su reinado” (2a de Crónicas 16:12-13).

Se plantea, a la vista de lo anteriormente expuesto, una cuestión candente, que aún sigue teniendo enorme vigencia



en la época actual: el creyente, cuando enferma, ¿debe confiar el curso de su evolución y curación sólo a la actuación especial de Dios o, por el contrario, a la de los médicos?

Aunque pudiera parecer que en la época actual esta problemática no debiera tener sentido, la realidad de la vida cotidiana viene a demostrarnos que sí lo tiene. Los elementos que informan la superstición siguen teniendo vigencia y son cada día más abundantes. Se pueden apreciar en cualquier marco del amplio espacio religioso denominado "cristianismo". En el ámbito del cristianismo evangélico, especialmente en los países socioculturalmente más desarrollados, pero no exclusivamente en ellos, se pueden apreciar posturas semejantes a la tomada por el rey Asa. Por otra parte en los ámbitos socioculturalmente débiles se produce todo lo contrario. La gama de posibilidades va desde los creyentes que consideran que para resolver sus enfermedades no deben utilizar otro recurso que sus peticiones directas a Dios, hasta los que adoptan la postura contraria: en sus padecimientos sólo recurren a los médicos.

Fue Jesús de Nazaret el que nos dejó una clara enseñanza en cuanto a la cuestión que estamos tratando: "Los que están sanos no tienen necesidad de médicos, sino los enfermos (literalmente en griego: los que mal se encuentran) (Lucas 5:31). Soy consciente de que este texto está insertado en un contexto de naturaleza ético-moral y de trascendencia metafísica pero, no obstante, considero que es lícito darle una aplicación empírica (práctica) a la realidad de la medicina, de los médicos y de los enfermos.

La búsqueda de los profesionales de la medicina ante la irrupción de la enfermedad en el devenir biosicológico de una persona, es correcta y aceptable desde el punto de vista bíblico (existen abundantes pasajes en el Antiguo y en el Nuevo Testamento que avalan esta aseveración). Por otro lado no existe contradicción entre acudir a los médicos y pedir a Dios que nos ayude en nuestras debilidades y conflictos, y aun que nos salve de la enfermedad, del padecimiento y de la muerte si ésa es su voluntad (deseo, propósito, determinación) para nuestra vida (Santiago 5:14-16). En conclusión, terminamos esta primera aportación al tema enunciado al principio de este trabajo con una interpretación hermenéutica acerca de la actitud del rey Asa. Su fracaso (frustración, pecado) no se puede asentar en el hecho de que en su enfermedad buscó a los médicos (a lo que legítimamente tenía derecho) sino en que más allá de las posibilidades de la ciencia médica no tuvo en cuenta al dador y consumador de la Vida, a Dios mismo. *(Continuará)* R

La búsqueda de los profesionales de la medicina ante la irrupción de la enfermedad en el devenir biosicológico de una persona, es correcta y aceptable desde el punto de vista bíblico (existen abundantes pasajes en el Antiguo y en el Nuevo Testamento que avalan esta aseveración). Por otro lado no existe contradicción entre acudir a los médicos y pedir a Dios que nos ayude en nuestras debilidades y conflictos, y aun que nos salve de la enfermedad, del padecimiento y de la muerte si ésa es su voluntad (deseo, propósito, determinación) para nuestra vida

LA LARGA SOMBRA DE LO RELIGIOSO PERSISTE EN NUESTRA CULTURA

Se percibe una presencia temática de cuño cristiano en la literatura y el arte contemporáneo

TENDENCIAS21.NET

Juan A. Martínez de la Fe

Investigador y ensayista

Dios ha vuelto a formar parte del pensamiento de las últimas décadas, abandonando ese puritanismo ilustrado que desprecia todo lo que suene a teología. Se han reinterpretado textos de San Pablo y de San Agustín en clave de teoría de la cultura y teoría política. Y se percibe una presencia temática de cuño cristiano en la literatura y el arte contemporáneo.

Parece que se está dando una nueva presencia de categorías teológicas en el debate filosófico y cultural contemporáneo. Al menos, en la cultura occidental cristiana, y más concretamente en la europea, pues es a ella a la que se refieren los textos del libro *La larga sombra de lo religioso*. *Secularización y resignificaciones* (Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017); sería interesante considerar si igual fenómeno se produce en otras regiones relacionadas con otras maneras religiosas.

Y es cierto: hoy se presentan como arquetipos universales de la cultura, del dinamismo existencial, de la temporalidad o de la propia institución política, conceptos y temáticas cristianas; un hecho que, como una mancha de aceite que se extiende, ha interpelado también a otras formas de pensamiento tales como el artístico, el literario, el político, … ¿Qué viene a demostrar esto? Pues que el cristianismo ha tenido una virtualidad configuradora de cultura.

No cabe duda de que la pretensión de verdad de la religión cristiana justificó su acercamiento al saber filosófico. En los primeros siglos de nuestra era, el cristianismo se apropió de categorías filosóficas, transformándolas. Pero en la modernidad se produce el camino a la inversa: es la filosofía la que piensa los contenidos teológicos y, de alguna manera, los seculariza.

Se imponía, pues, dar salida a esta tensión dialéctica entre la filosofía y la religión cristiana. ¿Cómo se produce? Pues dando una nueva significación en clave cultural de las categorías cristianas; es decir, "el pensamiento secular ha sacado rendimiento de las categorías teológicas y, a la vez, lo religioso ha cobrado nuevas significaciones".

Dios ha vuelto

Dios ha vuelto a formar parte del pensamiento de las últimas décadas, abandonando ese puritanismo ilustrado que desprecia todo lo que suene a teología; se han reinterpretado textos de San Pablo y de San Agustín en clave de teoría de la cultura y teoría política;

y se percibe una presencia temática de cuño cristiano en la literatura y el arte contemporáneo.

Así las cosas, surge naturalmente la pregunta: ¿se trata de arquetipos universales de la experiencia humana o es esta la que ha quedado modulada por el cristianismo? A ella y a otras que nacen de esta cuestión es a las que intenta dar respuesta este libro. Y lo hace de una manera coral, convenientemente dirigida por Lourdes Flamarique y Claudia Carbonell, quienes, como ya hicieran en alguna otra publicación, invitan a un selecto grupo de autores para que ofrezcan una respuesta, desde sus respectivos puntos de vista; de manera que la obra, en su conjunto, da cauce a una importante serie de aportaciones que puedan ayudarnos a enfrentarnos con mayor información a una respuesta personal.

El libro se nos presenta dividido en dos partes; una división quizás un tanto ficticia, pero que, sin duda, ayuda al lector a introducirse en sus páginas. La primera parte, titulada *Rendimientos filosóficos de lo teológico*, agrupa "las contribuciones que, desde una perspectiva de índole más técnico-discursiva, muestran las posibilidades (positivas y negativas) que, a lo largo de la historia, ha abierto la reflexión teológica para el desarrollo de la filosofía". Y en la segunda parte, *Resignificaciones de lo teológico*, "están agrupadas las contribuciones que apuntan a la vigencia (transformada) de categorías religiosas en el contexto cultural".

La filosofía tras la secularización

El catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, Ramón Rodríguez, nos ofrece un primer artículo, *La filosofía tras la secularización*, en el que, ante todo, se detiene en el concepto de secularización, a la que define como "el proceso por el que las religiones (en realidad, las iglesias cristianas, pues es un proceso occidental) han perdido progresivamente toda capacidad de determinar el orden jurídico y político de los pueblos y naciones cuyo devenir habían antes claramente presidido".



Foto: Music4Life

En este sentido, constata que lo que constituye nuestro presente europeo es "una sociedad crecientemente escindida en subculturas, una situación de multiculturalidad, de la que las religiones forman parte", ya que la secularización ha dominado por completo la comprensión del proceso político y social; pero, por otra parte, la cuestión esencial de lo religioso, la existencia de Dios, la posibilidad de la revelación, la experiencia religiosa y su relevancia sociopolítica, han devenido en planteamientos de primer orden para el pensamiento.

Especialmente interesante es el apartado que dedica a la actitud filosófica y la actitud religiosa, precisando con nitidez la problemática siempre latente de que la fe es opuesta a la razón, que es un salto al vacío de la razón o que, en el peor de los casos, se trata de oscurantismo. Heidegger, Giorgio Agamben y Lévinas son los autores que analiza en su consideración de las maneras de resignificar conceptos religiosos. Sus páginas intentan responder a las preguntas ¿cómo reverbera en la filosofía la secularización? ¿tiene caracteres propios o simplemente acompaña su vigencia social?

La subjetividad en el pensamiento contemporáneo

La profesora titular de Filosofía y directora del máster universitario en Filosofía, Lourdes Flamarique, aborda en su ensayo *Figuras (cristianas) de la existencia. La subjetividad paulina y agustiniana en el pensamiento contemporáneo*, el potencial de significación que encierra la subjetividad paulino-agustiniana como figura de toda existencia humana. Consciente de la amplitud de su objetivo, se dirigirá especialmente a un par de aspectos y la ineludible correlación entre ellos: la herida fundacional que reclama el espacio de la interioridad, la necesidad de iluminación o de redención y la confesión como su medio.

Estudia, en primer lugar, a San Pablo y luego a San Agustín, conviniendo en que los motivos paulinos continúan en la obra agustiniana. Del primero se refiere a su idea de liberación al ofrecer una postura crítica frente a los órdenes establecidos y, por lo tanto, por su potencial función política. Del segundo, destaca cómo desarrolla una metafísica de la experiencia interior e ilumina los motivos suprasensibles del obrar humano. Concluye: "si la certeza de Pablo es que hemos sido liberados desde fuera, ahora se trata de oficiar esa liberación para vivir como seres libres, en medio de las vicisitudes y de las circunstancias". Y se detiene en una interesante reflexión sobre la confesión que redime.

La secularización según Rousseau

De la Universidad Complutense de Madrid es Juan José García Norro, quien aborda el tema *La secularización del pecado original en el pensamiento*

de Rousseau. Curiosamente, Rousseau se opone a la doctrina cristiana del pecado original, sin embargo, nos dice García Norro, este dogma católico configura el núcleo de su planteamiento ideológico y conforma, además, el auténtico origen del movimiento liberal, en el sentido de que significa el reconocimiento de la ausencia de la servidumbre innata que acarrea la culpa asociada a aquel pecado.

Pero tal negación roussoniana de este pecado no supone su desaparición. ¿Por qué? Pues porque los elementos esenciales de una cosmovisión no son fáciles de eliminar y, por otra parte, teniendo ese dogma un importante papel en la antropología, ha de ser sustituido por otra concepción antes de desaparecer. ¿Qué se hace, pues? Sencillamente, se produce una apropiación de algunos de sus aspectos y se les despoja de su contexto y finalidad teológicos.

Con más detalle, García Norro establece un paralelismo entre la doctrina paulina del pecado original y la reflexión político moral de Rousseau. Así, en San Pablo, antes de su pecado, el hombre se encuentra en un estado de inocencia, previo a la vida moral, lo que se aproxima conceptualmente a lo que Rousseau denomina estado de naturaleza. Adán peca y se convierte, en un segundo paso, en el hombre caído, lo que el pensador ginebrino atribuye al espíritu constructor de muros que grita “esto es mío”. Finalmente, el hombre es redimido desde fuera por Jesucristo mientras que en el pensamiento de Rousseau es el contrato social el que redime al hombre y le da la libertad.

Además de estos tres aspectos muy bien recogidos por el autor, se dan otras coincidencias. En primer lugar, en la manera en que Pablo y Rousseau conciben la primera falta; en segundo lugar y paradójicamente, en ambos casos no se consideran los tres pasos explicados como una degradación, sino como un progreso; finalmente, ambos relatos cumplen la finalidad de dar respuesta al problema del mal. Y, por supuesto, la manera en que ambas posturas consideran la redención sí es la principal diferencia entre ellas.



Imagen: Geralt·

La interpretación kantiana

Todos han pecado. La interpretación kantiana de Romanos 5,12 es el título del ensayo suscrito de por Rogelio Rovira, de Universidad Complutense de Madrid. Es evidente que Kant mostró un enorme interés por esta epístola de San Pablo, un interés que determinó el proyecto filosófico en su interpretación del Nuevo y el Antiguo Testamentos. Así, se planteó examinar el contenido de determinadas verdades, tenidas por reveladas, para comprobar si armonizaban o no con lo que la razón puede obtener por sí misma.

Unas verdades a las que se exigen dos requisitos previos, “que la razón, en su uso lógico, no halle en ellas contradicción alguna y que la razón, en su uso teórico, sea incapaz de probar tanto su verdad como su falsedad”. Así pues, las supuestas revelaciones serían admisibles si la razón práctica las considera necesarias o útiles para el cumplimiento de los deberes morales. En definitiva, lo que Kant propone es que esos misterios insondables afectan a lo más íntimo de la vida moral del hombre. Y, seguidamente, Rovira examina la exégesis kantiana de tan solo una aunque capital afirmación del apóstol: Todos han pecado o, lo que es lo mismo, todos están bajo el pecado. Lo que concluye en que esta afirmación es la doctrina de la universalidad del mal radical en la naturaleza humana.

Las siguientes páginas se dedican a explicar la naturaleza del mal radical, a definir sus características y a considerar sus consecuencias. En cuanto a las características, define las siguientes: 1) es un *peccatum originarium*, en el sentido de que es primero y, también, en que es originante de acciones concretas; 2) es innato, lo que no exonera al hombre de culpa, porque quiere decir simplemente que es puesto en la base antes del uso de la libertad dado en la experiencia; 3) es radical, porque corrompe el fundamento de todas las máximas; 4) es universal y 5) es merecedor de un castigo infinito, puesto que el mal radical “entretejido en la naturaleza humana misma y enraizado en cierto modo en ella, hace que el hombre sea malo no en parte y ocasionalmente, sino enteramente y en todos los actos que realiza o pueda realizar”.

Tras varias reflexiones, muy ajustadas y que merecen una sosegada lectura, concluye el autor que la universalidad del mal expresada por San Pablo en esta su epístola a los Romanos “ha enseñado a Kant que dentro de los límites de la razón práctica se encuentra nada menos que el *mysterium iniquitatis*, cuya solución no está al alcance de la razón teórica”.

Filosofía del acontecimiento

Marcela García, autora del ensayo *Schelling como antecedente de las filosofías del acontecimiento*, proviene de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Méjico). En él, se propone mostrar hasta qué

punto se puede considerar al Schelling tardío como uno de los principales antecedentes de la noción contemporánea de acontecimiento, lo que permitirá comprender mejor la relevancia de dicha noción y el tipo de concepción del tiempo, de la historia y de la libertad que busca contrarrestar. Finalmente, se pregunta por la relación entre el acontecimiento como teoría radical de la historia y las claves interpretativas procedentes de la religión.

Lógicamente, arranca con un intento de definir el acontecimiento, al que caracteriza "por una irrupción de lo nuevo, que permite hablar de una ruptura con la continuidad temporal. El acontecimiento no está precedido por su posibilidad, sino que, más bien, es aquello cuya posibilidad solo es visible una vez que es actual. Esta es su característica principal".

Dicho esto, se detiene en los antecedentes del acontecimiento en la filosofía tardía de Schelling, analizando seis puntos que toca el filósofo en el contexto de la filosofía positiva, anticipándose a los rasgos principales de la noción de acontecimiento desarrollada por filósofos posteriores: 1) Contingencia; 2) Actualidad enfática y ser imprepensable: es la actualidad la que inaugura la posibilidad de lo imprepensable; 3) Pasado posterior: aunque el acontecimiento es contingente (pudo ser o no ser) epistemológicamente solo se tiene acceso a la posibilidad en retrospectiva, el pasado es posterior al presente del acontecimiento; 4) Actualidad y acción; 5) Presente como crisis o decisión, se trata de una ruptura que nosotros tenemos que hacer pues no se da por sí sola o en automático; y 6) Apertura de tiempos: no solo cambian las cosas, sino que también lo hace el parámetro por el que medimos los hechos de cambio.

Aborda también la relación entre acontecimiento y trascendencia, explicando cómo para Schelling, aunque su objetivo es pensar el lugar de la acción en la historia, no solo se trata de la acción humana, sino y en primer lugar de la acción divina. "Lo verdaderamente imprepensable es la revelación, y el paradigma de acontecimiento es la encarnación". Concluyendo que para Schelling las claves de una teoría radical de la historia provienen del cristianismo.

Fragmento de un fragmento

Carlos Llinàs, de la Universitat Ramon Llull, de Barcelona, suscribe el siguiente trabajo, *Nietzsche y las transformaciones del cristianismo. Fragmento de un fragmento*. Se trata de parte de una investigación más amplia.

Ese proyecto de investigación permite distinguir tres secciones que desarrolla el autor: 1) Nietzsche y las transformaciones de lo hipostático; o, en otros términos, Nietzsche y la moderna subjetividad cristiano burguesa; 2) Nietzsche y las transformaciones de la historia de la salvación; o, en otros términos, Nietzsche y la moderna historicidad cristiano-burguesa; y 3) Nietzsche y las transformaciones de la vida en Cristo; o, en otros términos, Nietzsche y la moderna cristian(i)dad subjetivista-historicista burguesa.

Así, nos explica "las transformaciones del cristianismo operadas por (y en) Nietzsche, quien se identifica a sí mismo con la autoconciencia terminal de una época que ha hecho precisamente de la autoconciencia el origen del ser". Y trata de responder a la pregunta de si no será la cristología, en última instancia, la clave manifiesta u oculta de muchas de las extrañas transformaciones que ha sufrido la filosofía en los últimos siglos.

En su texto, analiza detenidamente las ideas de Karl Löwith, por lo que dedica las páginas de este apartado "al desarrollo de una meditación que parte del supuesto de la unicidad temática de ese tríptico [tres libros publicados por Löwith] no para argumentarla por sí misma y todavía menos exhaustivamente, sino con la finalidad práctica ya anunciada de proporcionarnos un marco provisorio para la cuestión segunda [apartado 2), más arriba] de la investigación *Nietzsche y las transformaciones del cristianismo*". Lo que desarrolla en los siguientes apartados: 1) El Nietzsche de Löwith, 2) El siglo XIX alemán según Löwith y 3) La filosofía de la historia como transformación de la historia de la salvación según Löwith. Y cierra su trabajo con unas interesantes reflexiones, de obligada lectura, para un cabal entendimiento de este importante estudio.

El deseo de eternidad

También Nietzsche es el protagonista del trabajo firmado por Enric Fernández Gel, *Nietzsche y el cristianismo: el deseo de eternidad de la carne*. Considera a Nietzsche un buscador de Dios ya que, en gran parte de su obra y durante casi toda su vida, dio muestras de estar buscando algo que sustituyera a aquel Dios que perdió cuando perdió la fe de su infancia y eso, aun tratando al cristianismo como un peligroso veneno, que promete todo y que no cumple nada.

Ya advierte el autor que quien lea a Nietzsche se encontrará con una doble experiencia: de una parte, tendrá la sensación de que no conoció realmente lo que es el cristianismo; y, de otra, advertirá las degradaciones que puede sufrir el cristianismo hasta convertirlo en algo carente de valor, cuando no dañino. Sin embargo, en esos aspectos en los que más fieramente ataca al cristianismo se hallan los puntos de encuentro en los que podría originarse un diálogo.

Tres son los aspectos en los que se centra el autor de aquellos con los que Nietzsche ataca al cristianismo: su odio al cuerpo, a la sexualidad y a la vida en general. Para él, si el cristianismo no nos hace más humanos, no queda claro para qué merece la pena ser cristiano. Eso sí: nos aclara que su pretensión no es tanto criticar a Nietzsche cuanto mostrar qué pueden aprender de él los cristianos sobre el mismo cristianismo.

El primer problema es especificar el concepto de secularización, definida por Taylor como una edad en la que tanto la creencia como la increencia se han convertido en opciones reales y viables. Y, partiendo de Kant, ilustra el modo en que su aproximación a la religión permite dar razón de dos desarrollos en la historia de los conceptos que aborda en su trabajo

En cuanto al odio al cuerpo que Nietzsche achaca al cristianismo, Fernández Gel trata de rebatir la acusación, cuando, dice, se trata de "una religión que pone en su centro misterios de carácter corporal, material: la encarnación (de Dios), la resurrección de los cuerpos y la misma Eucaristía". Desgrana su argumentación, para concluir que tanto "Nietzsche como el cristianismo apuntan cada uno a su manera, a que en el hombre hay dos dimensiones compenetradas: ni es solo cuerpo/materia ni es solo alma/espíritu".

También trata de contraargumentar el desprecio que Nietzsche manifiesta apreciar hacia la sexualidad en el cristianismo; parece indicar que la predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Fernández Gel se apoya en documentos papales, desde Juan Pablo II a Francisco, pasando por Benedicto XVI, aludiendo sobre todo a lo referido al matrimonio. Aunque apunta que Nietzsche no es un amoral para quien todo está permitido.

Finalmente, rebate al filósofo que pretende ver en el cristianismo un menosprecio a la vida terrenal para alcanzar otra vida mejor tras la muerte. Por el contrario: afirma que la idea del eterno retorno defendida por Nietzsche ya encierra en sí misma un deseo de eternidad coincidente con la creencia cristiana; por otro lado, Fernández Gel apunta algunas avanzadas interpretaciones sobre la resurrección de la carne incluida en el credo cristiano.

Todo lo que expone en su ensayo, queda bien resumido y expresado en el apartado *Conclusión* con el que lo cierra.

El principio de la sabiduría

A la Universidad de La Sabana, en Colombia, pertenece Amalia Quevedo, que aporta a esta obra coral su trabajo *En torno al temor de Dios*. En él, analizando a Heidegger, trata de ir más allá de la lectura latina, agustiniana de la sentencia bíblica *el temor de Dios es el principio de la sabiduría*, para tratar de comprender su sentido originario y, simultáneamente, rescatarla de una comprensión limitada de la ética, sacarla del contexto moral, permitiéndole que se muestre en toda su profundidad y alcance.

Para ello discurre en la paradoja de la Biblia que invita y ordena temer a Dios y, por otro lado, deponer cualquier otra clase de temor. Así, nos explica la interpretación de que ese temor es una reverencia, de la que se deduciría que Dios no ha de ser temido, sino reverenciado, honrado. Otra interpretación que trata de suavizar el verbo temer es la que lo restringe al ámbito de la ley, convirtiéndolo en una actitud moral equivalente a la obediencia.

Refiere dos modelos bíblicos de temor: el de Adán, que teme el castigo por su pecado, y el de Abraham, cuya mano empuñando el cuchillo para sacrificar a su hijo se ve detenida por la voz del ángel que reconoce que el patriarca teme a Dios porque no rehusó en ofrendar a su vástago.

Y también habla del temor casto, el miedo filial que teme el alejamiento de Dios, la pérdida de la bienaventuranza; y del temor servil, impuro, que es el que siente el esclavo hacia su amo. Y concluye a este respecto que se comprende que "algunos estudiosos de Heidegger hayan visto en la distinción agustiniana entre *timor servilis* y *timor castus* el origen de la distinción heideggeriana entre temor y angustia". Para la autora, no se puede afirmar que la Biblia fusione angustia y temor; más bien interesa su separación entre angustia y tristeza, distinción que en el Nuevo Testamento reviste un innegable carácter moral.

Posibilidades filosóficas

También de la Universidad colombiana de La Sabana llega el estudio de Claudia Carbonell, *Posibilidades filosóficas de lo teológico*. *Kénosis y contingentia mundi*. Parte de la constatación de la presencia de categorías teológicas en el debate filosófico y cultural contemporáneo. Y su ensayo tiene un doble objetivo: 1) Desde el orden metodológico, se aproxima a la pregunta por la función filosófica que puedan tener los contenidos de una fe y por las posibilidades (filosóficas) que se inauguran (o clausuran) con dicha resignificación filosófica de conceptos religiosos/teológicos. Y 2), desde el ámbito de los conceptos, se fija en algunos rendimientos metafísicos del concepto paulino de kénosis, entendiendo por ello el doble evento de la encarnación y la cruz.

Para su estudio, se fija en algunas ideas presentes en dos pensadores situados, al menos aparentemente, en las antípodas filosóficas: S. Zizêk y F. Inciarte. Especialmente interesante es

su análisis del primero de estos dos autores, cuyas conclusiones le llevan a un materialismo cristiano, o su concepción de que la religión actúa como mera función de la filosofía y de la sociedad, especialmente de la lucha contra el capitalismo.

En su apartado final, se pregunta si usar presupuestos tomados de la fe es legítimo para la filosofía, que, a diferencia del modo como opera la teología, no los podría tomar como fuente de conocimiento, sino, precisamente, como hipótesis o mito.

Lectura neurofilosófica

Culmina esta primera parte de la obra, el trabajo de Pedro Jesús Teruel, de la Universitat de València, *Ángel cargado de cadenas. Significado, alcance y lectura neurofilosófica de la concupiscentia*. Se trata de un muy interesante trabajo y de permanente actualidad. El autor parte de la afirmación de que la existencia moral constituye un dramático escenario en el que cada persona se juega el ser y en el que la humanidad decide su presente y su futuro.

Dicho lo cual, aprecia cómo el ser moral se recorta sobre el trasfondo de una tendencia al mal, de un mal que resulta atractivo; lo que en lenguaje teológico se ha denominado concupiscencia. Este ensayo aborda el significado de ese término, mostrando su vinculación con la noción de pecado original. Posteriormente, nos arroja luz sobre esta doctrina teológica partiendo de una reflexión en clave naturalista. Su conclusión: trata de una lectura del pecado original a la luz de la noción de condición humana, desprendida, eso sí, de sus presupuestos premodernos; de esta forma, será una noción que queda situada a la altura de los tiempos.

Tal tendencia al mal, la concupiscencia, es el residuo dinámico del pecado original, según el autor, lo que implica que no se puede explicar como un hecho independiente, sino que ha de ser iluminada a la luz de la caída de los primeros padres. Analiza la transmisión de esa culpa desde el punto de vista ético, filogenético y escatológico, concluyendo que estas tres vertientes apuntan a que la teoría del pecado original puede repugnar a la mentalidad contemporánea.

Nos ofrece una interpretación naturalista que nos permita encontrar viabilidad hoy día a esta doctrina. Lo dice así Teruel: "La operación conceptual básica consiste aquí en sustituir el expediente filogenético -y, por lo tanto, el concepto de propagación o transfusión- por el marco antropológico- evolutivo, centrándonos en el concepto de condición humana". Así detalla la exigencia natural al egocentrismo como mecanismo de supervivencia, lo que no implica que la redención de la existencia humana, su más honda justificación, no haya de pasar por el redescubrimiento del amor y que este halla en la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús un relato eficaz que ilumina la existencia humana.

Para Teruel, la letra clásica de la doctrina sobre el pecado original es innecesaria; cumplió su función en un marco sociocultural, el de la cristiandad, pero hoy día no se ha de considerar como una transmisión biológica de esta culpa, sino que se ha de considerar a la luz de la inserción del sujeto moral en una historicidad que no es moralmente neutra.

Difícil de condensar este trabajo, ya de por sí muy concentrado, pero que merece una detenida lectura.

Filosofía y paradojas

La segunda parte del libro va referida a las Resignificaciones de lo religioso. Y es Ana María González, de la universidad de Navarra, la encargada de abrirla con su ensayo *Secularización y desplazamiento de lo sagrado. Fe, filosofía y paradojas de la cultura cristiana*.

El primer problema es especificar el concepto de secularización, definida por Taylor como una edad en la que tanto la creencia como la increencia



Portada del libro de referencia.

se han convertido en opciones reales y viables. Y, partiendo de Kant, ilustra el modo en que su aproximación a la religión permite dar razón de dos desarrollos en la historia de los conceptos que aborda en su trabajo. 1) Importante es señalar que la secularización de la cultura no conlleva necesariamente la desaparición de lo sagrado; solo indica su desplazamiento; hay que tener en cuenta que esto va unido a una distinta configuración del espacio cultural y, en ella, la tensión constitutiva entre cristianismo y cultura. 2) Tal tensión ya la apunta Kant en su reflexión sobre la religión, en la que la reflexión entre filosofía y cristianismo a lo largo de la historia es un anticipo.

Comienza, pues, con un recorrido por la relación entre fe y filosofía, concretamente en el cristianismo, para dar paso luego al examen de la relación entre religión y cultura desde el punto de vista kantiano. De especial interés son los apartados que dedica a relacionar fe, razón moral y revolución; el paso de la fe moral al acontecimiento existencial.

¿Por qué René Girard?

También es de la Universidad de Navarra Alejandro Llano, que suscribe el artículo *¿Es verdadero el cristianismo?*

Dedica unas páginas a exponer el desarrollo de la idea de eternidad desde Platón a Plotino, para detenerse luego en el alegato de Borges contra San Agustín. Para este, San Agustín, el tiempo es irreal porque su esencia es dejar de ser; y, si la esencia del tiempo es dejar de ser, es decir, incumplir su esencia, entonces la esencia del tiempo es no ser tiempo, lo que significa que la esencia del tiempo es ser eterno.

La respuesta de René Girard.

Es el primero de dos artículos basados en el pensador francés, el segundo firmado por Vicente de Haro.

¿Por qué René Girard? Porque su empresa intelectual "ofrece una envergadura teórica y manifiesta una audacia intelectual difíciles de encontrar en el actual panorama del pensamiento antropológico". Sus libros no son estrictamente filosóficos ni propiamente teológicos. Su pieza intelectual clave es la teoría del deseo mimético. ¿En qué consiste tal teoría? Pues en que los deseos humanos más relevantes desde un punto de vista antropológico, cultural y religioso no son naturales y espontáneos, sino aprendidos de otros, imitados de otros.

Para elaborar su teoría, Girard hurga en los textos literarios, aunque no en todos, sino en un reducido número de ellos. Llano analiza esa aproximación de Girard a una serie de textos tales como el Quijote, *Madame Bovary* de Gustave Flaubert, *Rojo y Negro* así como *La cartuja* de Parma de Stendhal, *Crimen y Castigo* de Dostoyevski, *A la búsqueda del tiempo perdido* de Marcel Proust, etc.

Este deseo mimético termina, por lo general, en violencia, como concluye el autor tras una clarividente explicación, de manera que toda la sociedad se moviliza contra un solo individuo, como fue el caso de Jesús de Nazaret; se selecciona una víctima sobre la que poder descargar las culpas que supuestamente se encuentran en la base de la violencia generalizada; y de ella participa todo el pueblo para que todos sus miembros sean purificados a través de la acción sacrificial. Y, como la causa de la pacificación ha sido la víctima inmolada, se la sacraliza e, incluso, se la diviniza, dando origen a ritos de actualización de su protección benéfica y a mitos fundacionales propios de esa comunidad determinada. Se le categoriza como mito.

Y, curiosamente, el único presunto mito al que se continúa dando relevancia y efectividad es el de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Y, tras consideraciones sobre el particular, concluye: "El texto evangélico no es mítico precisamente porque en él queda desvelada la verdad de los mitos. En este sentido, al menos, el cristianismo es verdadero: dice la verdad". Y ello pese a reconocer que las analogías entre el cristianismo y los mitos son demasiado perfectas para no despertar la sospecha de una recaída en lo mítico.

La deconstrucción de lo sagrado

El siguiente trabajo, también basado en Girard, llega de la Universidad Panamericana de Méjico, *La deconstrucción de lo sagrado como reivindicación del cristianismo en René Girard*, firmado por Vicente de Haro. En el fondo, incide y profundiza en lo expuesto en el ensayo anterior a este, de Llano.

Girard, afirma de Haro, identidica abiertamente la cuestión del origen y la evolución de la cultura con la génesis y el significado de lo sagrado. En su trabajo, el autor trata de esclarecer en qué medida el planteamiento del pensador francés es una deconstrucción de lo sagrado y si, de serlo, puede ser también una resignificación y qué cuentas puede dar del fenómeno de la secularización. Parte, por supuesto, de la tesis de que Girard lleva a cabo una deconstrucción del deseo. En su proceso explicativo, estas líneas desentrañan en qué sentido Girard deconstruye el concepto de lo sagrado; también qué tiene en común esta deconstrucción con la forma propugnada por Jacques Derrida.

Tras esbozar las líneas derridianas, arguye que el pensador francés no es un deconstruccionista en sentido radicalizado, sino que apunta una argumentación clara y reductora de ambigüedades, especialmente cuando estas remiten a la realidad antropológica del deseo y se extiende sobre la ambigüedad de la que surge el deseo mimético que hace ver al modelo a imitar como un ídolo y como un rival simultáneamente; esa ambivalencia se desplaza a la víctima, que es miméticamente acusada de terribles crímenes y por ellos es sacrificada, deviniendo en santa, divina, en una palabra, sagrada. Concluye que lo sagrado no es la causa de la violencia, sino su efecto.

Así, pues, Girard deconstruye de un modo que resignifica la categoría de lo sagrado, mostrando que las coordenadas del pensamiento de la cruz permiten una teoría transversal, sólida ante la etología, la biología evolutiva, la neurología, la sociología, la ciencia política, los estudios literarios y, sobre todo, ante la antropología.

Por otro lado, Girard admite una secularización de lo sagrado en tanto el pensamiento sustituye a prácticas sacrificiales, pero no una secularización

como una cerrazón a lo divino que sería una reincidencia en la ceguera, en la culpable inconsciencia que nos entregaría de nuevo a justificar como trascendentes nuestras rivalidades inmanentes. Y concluye: "Girard admite que la humanidad es hija de la religión y que no puede existir sin ella. Y que el riesgo del debilitamiento de lo religioso es un movimiento de resacralización de la sociedad, de la opinión mayoritaria, del estado, del mercado o de la economía". Y finaliza su exposición con una comparación entre las propuestas de Girard y de Vattimo.

Volviendo a lo sagrado

Retornos de lo sagrado es la exposición que nos ofrece Gabriel Insausti, de la Universidad Complutense de Madrid. Sí, retornos, en plural, pues son varios los autores que recoge para argumentar ese regreso a lo trascendente.

Marcel Proust es el primero de los autores que aborda y sus palabras, las de Insausti, bien explican su conclusión: "Creo que el caso de Proust es paradigmático de un fenómeno que afecta a casi todos los escritores modernos europeos: la dificultad de conciliar una extracción familiar y una educación cristiana con una secularización rampante, cuando no una atmósfera social abiertamente hostil a la religión, dificultad que a su vez suscita insólitos e imprevisibles retornos a lo sagrado, a menudo a través de lo estético". Algo que apoya con extractos de *En busca del tiempo perdido*.

Un retorno que no solo se produce en autores típicos del canon católico, sino en otros alejados del mundo de la fe, como el mismo Proust. Aporta, también, el ejemplo de Victor Hugo, uno de los ejemplos más llamativos de su redescubrimiento del espacio sagrado: "las religiones pasan, Dios queda", llegó a afirmar y, mientras renegaba del monacato, entonaba una loa a la bondad absoluta de la oración.

Huysmans es otro autor analizado, que se retiró a Solesmes y luego a Ligugé, como una culminación de su redescubrimiento de la vida monástica; el camino por el que llegó a Dios fue una especie de monaquismo laico. Igual que aconteció con Apollinaire, el otro autor estudiado, que escribió un poema mariano después de haber perdido la fe; llegó, incluso, a necesitar que hubiese algo sagrado para que sus pronunciamientos conservasen un aspecto de sacrilegio; le caracteriza, afirma Insausti, "la necesidad de arrancarse del pecho un Dios profundamente arraigado".

Eternidad secular

Héctor Zagal, de la Universidad Panamericana de Méjico, aporta el artículo *Borges versus San Agustín: la eternidad secularizada*. Así como los ideales de la revolución francesa y los ideales ilustrados nacieron del cristianismo, aunque no sean sino su traducción secular, Jorge Luis Borges, exhibe una considerable formación metafísica y cristiana pese a no suscribirla nunca; sus escritos con frecuencia son un diálogo burlón con la metafísica cristiana. Dos ejes transversales en ese contacto con dicha metafísica cristiana: Dios y la eternidad.

Basándose en el ensayo de 1936, *Historia de la eternidad*, Zagal nos explica cómo el autor argentino arranca con el concepto de lo eterno en Platón y, posteriormente, pasa al neoplatonismo, especialmente con Plotino, para desembocar en cómo la filosofía y la teología cristianas adoptan el concepto platónico de eternidad y lo traducen a sus propios esquemas y luego lo modifican. Dos objetivos se propone el autor: 1) exponer la interpretación borgiana de dichos conceptos de eternidad; 2) analizar cómo y hacia dónde efectúa el autor una resignificación de los temas típicamente cristianos en una época secular.

Dedica unas páginas a exponer el desarrollo de la idea de eternidad desde Platón a Plotino, para detenerse luego en el alegato de Borges contra San Agustín. Para este, San Agustín, el tiempo es irreal porque su esencia es dejar de ser; y, si la esencia del tiempo es dejar de ser, es decir, incumplir su esencia, entonces la esencia del tiempo es no ser tiempo, lo que significa que la esencia del tiempo es ser eterno. Con esto, el obispo de Hipona quiere decir que no existe el pasado, pero sí los recuerdos; no existe el futuro, pero sí la esperanza. Y, a la vista de la coexistencia de todos los tiempos, Dios lo conoce todo, lo que fue y lo que será, pero, igualmente, lo que pudo ser y no fue y lo que podría ser y no será.

Parte de un interesante aserto: "las palabras son motivo de sospecha. La filosofía pregunta: la filosofía responde. Pero toda respuesta depende de cómo se ha formulado la pregunta". Y para la autora, no hay mejor manera, más sutil, más hermosa y perfecta de formular una pregunta que mediante la literatura.

No es este el pensamiento de Borges, que cuenta con una eternidad sin Dios. Le aterran la indefinición y la falta de dirección en el tiempo y encuentra la solución en una eternidad sin Dios ni arquetipos, porque la eternidad le da sentido al tiempo personal y al tiempo histórico. Es, sin duda, uno de los primeros autores en recuperar temas y tópicos cristianos, como la eternidad, pero pone el acento en su resignificación; así, en él se da la resignificación de la eternidad como concepto unificador de la identidad personal y del

Su tesis es que el ser humano necesita redescubrir el sentido de Dios y la argumentará a través de cuatro ejes: Nietzsche y la muerte de Dios; Heidegger y el malentendido de la muerte de Dios; Dios y la teología y, finalmente, una conclusión.

universo.

Con estas palabras concluye Zagal: "Así como para San Agustín el recuerdo y la esperanza constituyen la simultaneidad del tiempo en el hombre, para Borges lo hacen la nostalgia y la desesperanza. Borges coincide en el planteamiento general de la simultaneidad de los tiempos, pero difiere en el hecho de que la raíz es el sufrimiento, la insatisfacción. La unidad del hombre y del universo no está en última instancia en Dios, sino en el deseo, cuyo pariente más próximo es el dolor. La consecuencia lógica de este planteamiento, a nivel práctico, es el desaliento, como contraataque a la fe. Es un dolor ordenado en el tiempo y unitario, pero que carece de redención".

El paraíso perdido

Significaciones de la relación trágica entre creador y criatura. Prometeo, Paraíso perdido y Frankenstein es el el título del artículo de Beatriz S. Tajadura, en el que, aparte la profundidad de sus planteamientos, hay que añadir su amenidad y cuidada expresión.

Parte de un interesante aserto: "las palabras son motivo de sospecha. La filosofía pregunta: la filosofía responde. Pero toda respuesta depende de cómo se ha formulado la pregunta". Y para la autora, no hay mejor manera, más sutil, más hermosa y perfecta de formular una pregunta que mediante la literatura. Por eso, en el momento de volver la mirada a las resignificaciones de lo sagrado a lo largo de la historia, acercarnos a la literatura es una excelente opción.

Y lo hace analizando tres mitos: el de Prometeo, formulado por Hesíodo en *Los trabajos y los días* y en la *Teogonía*, el poema épico Paraíso perdido de John Milton, y la novela gótica *Frankenstein* de Mary Shelley, obras muy dispares unas de otras. Hesíodo asume la recopilación de relatos sobre la formación del mundo, los hombres y los devaneos de los dioses, por su parte, Milton escribe su poema sobre las líneas del Génesis y Shelley plantea ciertos dilemas éticos en su novela de terror.

Tajadura analiza el modo en que se ha significado la relación trágica entre creador y criatura, mostrando cómo, pese a sus diferentes contextos, autores y formatos, comparten un elemento crucial en sus tramas: el acto de soberbia o *hybris* por parte de sus protagonistas, una soberbia vinculada con el pensamiento. La narración en estas obras lleva al lector a empatizar con el mal, pues el personaje malvado y trágico es el que resulta más familiar y cercano; mientras que el creador aparece más como lejano y verdugo. Con todo, los personajes mantienen un sentimiento de nostalgia y anhelo por aquel estado inicial en el que reina la armonía, no existe el pecado, la relación con el creador era pura y no tenía cabida la tentación. Así, pues, la relación entre creador y criatura resulta eminentemente trágica: un creador distante, indolente y una criatura resignada e impotente.

Tras la muerte de Dios

Francisco Rodríguez Vallas, de la Universidad de Sevilla, firma el artículo Dios tras la "*muerte de Dios*". *Una perspectiva teísta*. ¿Se puede seguir planteando con legitimidad el problema de Dios tras la anunciada muerte de Dios? Esta es la pregunta desde la que parte el autor, para, basándose en Nietszsche y Heidegger preconizadores de esa defunción, afirmar que ambos pensadores más que acabar con la pregunta por lo divino y su influencia en lo humano, lo que hacen es un replanteamiento y proponer un pensamiento nuevo sobre Dios que lleva o al menos no niega que pueda llevar a su revitalización. Sobre todo a partir de la Modernidad, pero también a lo largo de la historia, el ser humano ha perdido el sentido de lo divino y necesita recuperarlo.

Su tesis es que el ser humano necesita redescubrir el sentido de Dios y la argumentará a través de cuatro ejes: Nietzsche y la muerte de Dios; Heidegger y el malentendido de la muerte de Dios; Dios y la teología y, finalmente, una conclusión. En cuanto al primer punto, incide en un planteamiento muy de actualidad: el Dios que llega a la Modernidad es un ídolo que ha sido destruido a martillazos, pues se convirtió en un Dios merecedor de la muerte porque quedó ausente de todo misterio.

Lo que resume en esta frase, de la filosofía de la juventud de Nietzsche: "hacen falta brazos fuertes para acabar con un sistema que ha alienado lo real en aras de un ideal que no convence a la inmensa mayoría porque no les llena de la alegría que debería suponer el vivir". Buscar a Dios implica la confección de una filosofía de la resurrección, también la del ser humano.

Con Heidegger, el autor plantea una amplia serie de preguntas que, ya de por sí, hacen reflexionar sobre su propia argumentación. La base es el escrito del filósofo *Carta sobre el humanismo*. Y las cuestiones que nos presenta son: ¿qué humanismo tenemos que superar?, ¿qué lógica, qué valores, qué tipo de trascendencia, qué idea de Dios, qué elementos excelsos de la humanidad deben ser superados para comprender con exactitud el sentido de esos signos de los tiempos?

Y nos da la respuesta: "no son todos los sentidos de esas nociones los que hay que negar, aunque sí sean los que

la modernidad ha concebido con más evidencia al intentar apresar a todos eses elementos dentro de un determinado tipo de lógica. Así como la idea de hombre que tiene la modernidad no es la única posible, de la misma manera, la idea de Dios que ha categorizado esa época, tampoco". El autor ve positivo la destrucción de aquella idea de Dios porque nos puede llevar a una aproximación más grande a lo divino.

En el apartado de Dios y la teología, discurre sobre la idea de la teología como ciencia, para centrarse en la cuestión de si es posible alcanzar una comprensión adecuada del fenómeno religioso al margen de la experiencia de la fe, cómo comprender un fenómeno como Dios si no se cree en Él, cómo comprender la vida de Dios sin la vida de la fe en Dios.

Ya en sus conclusiones, nos plantea que así como la religión algunas veces lleva a Dios, ahora parece que sea la experiencia de Dios la que puede llevar a la religiosidad y a la religión. Su propuesta consiste en no sustituir la teología por un nuevo paradigma racional, sino, más bien, asimilar la contingencia propia en un paradigma de búsqueda sin término que espera descubrir algo de Dios al tiempo que afirma la finitud de los medios al alcance de la inteligencia humana para comprenderlo.

Gnosticismo moderno

Al Centro Universitario Villanueva pertenece José María Carabante, quien suscribe el artículo *Religiones políticas y gnosticismo moderno*. Su núcleo lo describe el propio autor: "La dualidad trascendencia e inmanencia, cuyo horizonte la reflexión no habría podido superar históricamente, nos servirá de marco en estas páginas para redescubrir la trabazón interna entre filosofía y teología: para captar por qué la pregunta originaria sobre el fundamento sigue siendo insoslayable también hoy y para ubicar al cristianismo en el núcleo mismo de su posible respuesta". En otras palabras, el contexto de la originaria contraposición entre cristianismo y política, los contornos del cuestionamiento teológico-político, constituye el centro de su reflexión.

Su análisis se desarrolla abordando, en primer lugar, la cuestión del resurgimiento de la religión política, la antipolítica cristiana, la modernidad como gnosticismo y religión política y, finalmente, la institucionalización del gnosticismo.

Y nos dice Carabante: "Mientras siga siendo indiscutible la separación entre lo público y lo privado, establecida y definida por el poder político, el alcance del cuestionamiento teológico-político estará condicionado. Incluso en el contexto contemporáneo, en el que se percibe una clara decantación de la política hacia el esclarecimiento de las identidades y en el que se han intensificado las relaciones entre diversas culturas, la porosidad entre lo público y lo privado y el tan defendido pluralismo parecen ser solo fenómenos aparentes, ya que lo público se ha cosificado en una extraña homogeneidad ideológica". Un artículo este que merece una sosegada lectura por la relevancia de las conclusiones que se extraen de él.

El fenómeno religioso

Ángel Sánchez-Palencia Martí, del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria es el autor del último artículo de la obra: *La comprensión del fenómeno religioso en Europa: Oriente y Occidente*.

Para proceder al desarrollo de su planteamiento, nos indica cómo la modernidad, "entendida como una actitud mental caracterizada por la autonomía de lo secular y el inmanentismo, que en la Edad Moderna llegó a ser dominador, se ha prolongado hasta nuestro siglo XXI". Así, pues, se observa el triunfo de las ideologías que caracteriza el ambiente cultural en su estrato más superficial y nos ofrece de ello algunos ejemplos: se habla del "se piensa", un no-pensamiento que actúa cuando hay que tomar una decisión; la lectura materialista de la ciencia cuando se intenta hacer pasar por datos científicos lo que no son sino interpretaciones particulares, etc.

Pese a ello, observa, como contraste, la presencia de lo sagrado en los tres niveles que se pueden distinguir en el ámbito religioso: origen (aspecto ontológico), comienzo (nivel cultural) y vivencia (nivel subjetivo-personal). Tras analizar estos niveles, concluye que el hombre desacralizado actual, el homo a-religiosus desciende del homo religiosus; su situación profana es el resultado de un proceso de desacralización, de un esfuerzo por vaciarse de toda religiosidad; pero, pese a todo, conserva la carga genética del comportamiento del hombre religioso, adoptando, sin saberlo, comportamientos religiosos.

Marko Ivan Rupnik, artista e intelectual, es para el autor una fuente esclarecedora de sus tesis, por lo que dedica unas páginas a contar sucintamente su biografía y a explicar su pensamiento; un pensamiento que ha bebido de dos autores orientales, Florenski e Ivanov. Y, de la mano de autores que se han nutrido de la tradición patrística oriental, se puede advertir un proceso complejo de resignificación de lo sagrado en el ámbito religioso "con el despertar de una nueva época nacida del primado de la vida sobre sus realizaciones ideales de carácter cultural que convive con la Edad Moderna, que se resiste a ceder su paso al nuevo día".

Mosaico de aportaciones

La larga sombra de lo religioso se convierte así en un mosaico de aportaciones que nos iluminan para entender cómo, pese a la tendencia generalizada de prescindir completamente de lo religioso, proliferan apropiaciones de conceptos y temáticas cristianas que se presentan como arquetipos universales de la cultura, del dinamismo existencial, de la temporalidad y de la institución política. R

NO ES DE LOS NUESTROS





Esteban
López González

estebanlopezgonzalez.com

En la parte inferior de este escrito*, aparece una conferencia del teólogo católico Hans Küng en la Asamblea Conciliar de Frankfurt, Alemania, en el año 2012. Podrá observarse que tiene bastante audiencia y que de tanto en tanto el auditorio aplaude expresando su conformidad con lo que se dice. En cierta ocasión le pregunté a un sacerdote católico qué pensaba de Hans Küng. Me dijo que "*Hans Küng ya hace tiempo que no es católico*". Küng sin embargo, afirma que sí es católico en el sentido de ser "*universal*", ya que ese es precisamente uno de los significados de la palabra.

Este ejemplo quizá muestre que no se puede decir con rotundidad que exista solo un "catolicismo". Oficialmente solo hay uno pero con una gran variedad de "*movimientos*" internos, los cuales y salvo alguna excepción, apenas tienen trato entre sí. Por ejemplo, sería muy extraño que personas próximas al Opus Dei tuvieran alguna relación en sentido espiritual con miembros de la llamada "teología de la liberación" o con jesuitas. Y viceversa, los llamados cristianos "progresistas" poco soportan aspecto alguno que esté relacionado con "la Obra". Y el caso es que, ese trato indiferente o a veces incluso condenatorio, suele observarse también ente católicos y evangélicos, entre ortodoxos y católicos, entre adventistas y mormones, o entre testigos de Jehová y el resto de grupos cristianos.

Por otro lado, hay que reconocer que al día de hoy, sería muy difícil que una conferencia como la que se ve en ese vídeo pudiera tener lugar en otras denominaciones cristianas diferente a la católica, sobre todo en aquellas donde se tiene la convicción de tener la verdad absoluta en sentido doctrinal. Por lo menos, y todo hay que decirlo, dentro del catolicismo se permite que haya distintos movimientos y cierta libertad de expresión. En otros lugares sin embargo, tan solo disentir, aunque sea en aspectos mínimos, puede significar el estigma, el juicio adverso y hasta la misma expulsión, en la que además se conmina al resto de miembros a no tener ningún trato con los disidentes de por vida.

Y es que existe la tendencia a pensar o decir "*este no es de los nuestros*" cuando se trata de cristianos de otros movimientos o iglesias. Incluso en cierta ocasión, hasta un apóstol usó esa expresión cuando la aplicó a ciertas personas que no solían estar con ellos. Sin embargo, la contestación de Jesús muy esclarecedora:

"Maestro —dijo Juan—, vimos a uno que expulsaba demonios en tu nombre

(*) En esta edición el enlace a dicha conferencia se encuentra en la nota a pie de foto de la página siguiente.



Fotograma video conferencia de Hans Küng
https://www.youtube.com/watch?v=m6FJ00NSsqs

y se lo impedimos porque no es de los nuestros. – No se lo impidan —replicó Jesús—. Nadie que haga un milagro en mi nombre puede a la vez hablar mal de mí. El que no está contra nosotros está a favor de nosotros. Les aseguro que cualquiera que les dé un vaso de agua en mi nombre por ser ustedes de Cristo no perderá su recompensa". – Marcos 9:38-41, NBD.

Pablo de Tarso también escribió sobre este asunto cuando dijo:

"Quiero decir, que algunos de ustedes afirman: "Yo soy de Pablo"; otros: "Yo soy de Apolo"; otros: "Yo soy de Cefas"; y otros: "Yo soy de Cristo". ¿Acaso Cristo está dividido? ¿Fue crucificado Pablo en favor de ustedes? ¿O fueron ustedes bautizados en el nombre de Pablo"?

"Mientras haya entre ustedes envidias y discordias, es que todavía son débiles y actúan con criterios puramente humanos. Porque cuando uno afirma: "Yo soy de Pablo", y otro: "Yo soy de Apolo", están manteniendo criterios puramente humanos. A fin de cuentas, ¿qué es Apolo?, ¿qué es Pablo? Simplemente servidores, por medio de los cuales ustedes han llegado a la fe". – 1 Corintios 1:12,13; 3:2-5, DHH.

Igualmente hoy día muchos dicen "Yo soy de Roma", "Yo del patriarca de Constantinopla", "Yo de Lutero", "Yo de Wesley", Yo de White", "Yo de Russell", etc, etc. Pero una vez más se podría preguntar, ¿**debe estar dividido Cristo**? Porque si se piensa bien, todas esas divisiones mantienen a los cristianos del todo el mundo en una situación permanente de pecado delante de Dios, sobre todo porque ignoran premeditadamente el deseo expreso en Getsemaní del que se supone que es el Maestro de todos, Jesucristo,

"*Te pido que todos sean uno, así como tú y yo somos uno, es decir, como tú estás en mí, Padre, y yo estoy en ti. Y que ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste*". – Juan 17:21,22, NTV. *R*

12 COSAS QUE RECORDAR PARA VIVIR CON SENSATEZ EN 2018

(Por Gabriel Jaraba)

1. El éxito es despertarte cada día y comprobar que estás vivo. Todo lo demás es propina.

2. Uno mismo es responsable de generar ganas de vivir e ilusión por la vida. Por eso debe existir el derecho a morir dignamente escogiendo la forma y momento de abandonar la vida.

3. Yo no puedo decirles a otros que sientan la ilusión de estar vivo que siento yo, porque no soy ellos ni vivo lo que ellos. Pero puedo estar ahí, bajo la luz del cielo, mostrando que la esperanza es posible y además, necesaria.

4. Nada es lo que parece, lo esencial está oculto a la simple vista. El mundo es, por tanto, nuevo a cada instante, a condición que haya una mirada atenta que sepa descubrirlo.

5. Si estás en un momento en que dudas sobre cómo orientar tu vida, estudia o aprende algo. Matricúlate o apúntate en cursos formales o informales, explora la adquisición de una habilidad que ahora no tienes. Porque el aprendizaje como modo de vida es una de las mejores maneras de vivir.

6. Todo el mundo tiene una buena razón para hacer lo que hace. En su fuero interno, cada cual cree que está haciendo lo mejor. Eso no impide que haya que detener a quienes objetivamente hacen el mal.

7. Hay gente que cuando mira un bosque sólo ve toneladas métricas de leña. Hay gente incluso que cree que esa consideración es científica y le llama a eso producción de conocimiento.

8. "La emancipación de los trabajadores sólo puede ser obra de los trabajadores mismos". Del olvido de esta antigua frase vienen todas nuestras desgracias.

9. La educación es la única posibilidad de salvación de unos jóvenes a los que se quiere condenar a ser un nuevo lumpenproletariado, con móvil, televisión y zapatillas de marca.

10. Una vida que no esté animada por un sueño, una ilusión, una utopía o una leyenda que se consideran más reales que cualquier otra cosa no vale la pena de ser vivida.

11. Cuando discutimos de política sale a la luz lo peor de nosotros. Y sin embargo la política es la más noble actividad humana. Deberíamos ser capaces de corregir este digamos desequilibrio.

12. Nadie puede vivir nuestra vida por nosotros ni podemos vivir la vida de otros por compasión. Pero podemos ayudarnos unos a otros, que no es poco.

gabrieljaraba.wordpress.com

500 años de Reforma en España



Manuel de León

Historiador y Escritor

Personajes olvidados de la Reforma protestante española. (16)

JUAN MORILLO

Introducción

Muchos creyentes reformados formaron congregaciones durante el siglo XVI en España y otros muchos, repartidos por Europa, crearon grupos de estudio teológico y en algunos casos iglesias de habla hispana. París, Ginebra, Amberes y Lovaina acogieron a muchos ilustres protagonistas de nuestra ignorada Reforma que influyeron en la cultura y en la conciliación y concordia denominacional europea. Por las fechas en las que aparece el Doctor Morillo en París, 1530, los conversos españoles al protestantismo ya tenían las ideas mucho más claras sobre su posición religiosa que la mayoría de luteranos en Europa donde muchos seguían con sus misas romanas, por poner un ejemplo. El estándar doctrinal luterano no llegaría hasta la Formula de la Concordia en 1580, después de haber armonizado diez credos considerados como fuentes de doctrina en el luteranismo, especialmente las Confesiones de Augsburgo. No será necesario dar muchos detalles más, ya que la manera de convertirse en su mayoría había sido con la formula "cuius regio eius religió" es decir según la postura religiosa adoptada por los regentes regionales así era la religión del pueblo sin necesidad de un nuevo bautismo o una declaración personal de fe.

En París, el aragonés Juan Morillo, profesaba ya entonces la fe protestante y organizaba en su casa debates y ceremonias siguiendo el rito alemán e inglés –dice Michel Boeglin[1]–.

"Natural de Biel, en Valdonsilla, Juan Morillo era –según el espía inquisitorial Balthasar Pérez–, era «alto y delgado», e iba vestido con «traxe de clérigo, con ropa larga, y Ia barba rapada» Morillo había manifestado un precoz interés por la Reforma. Había acudido a Trento en el séquito del obispo de Clermont, Guillaume du Prat, y, después de la primera suspensión del Concilio, había pasado al servicio del cardenal Reginaldo Pole. Integró, así, el círculo compuesto por Giovani Morone, Pietro Carnesecchi, Luigi Priuli, Marco Antonio Flaminio y otros spirituali del partido católico reformado italiano. También mantuvo discusiones en Roma y luego una correspondencia con el arzobispo Bartolomé Carranza de Miranda." Juan Morillo viajó a Trento para asistir, en agosto de 1545, a las primeras sesiones del Concilio, como miembro de la casa del cardenal Pole,

[1] *Aspectos de la Reforma en Aragón a finales del reinado del Emperador. El proceso del rector Miguel Monterde*. Michel Boeglin Université Paul Valéry – Montpellier. Manuscrits. Revista d'Història Moderna 30, 2012.

viviendo como familia y dentro del círculo de amistades del cardenal de espiritualidad evangélica. El principal tema de discusión era en torno a la justificación por la fe de Lutero y de la que ellos diferían en muy pocas cosas, pero que estaba claramente en contra de las opiniones mayoritarias del Concilio. No dejan de llamar la atención este grupo de "spirituali" (evangélicos proclives a los ideales de la Reforma) a los que protestantes españoles del momento como Juan Díaz y Francisco de Enzinas sirvieron. En este caso de Díaz y Enzinas sería al cardenal Du Bellay al que le informaban de las cosas ocurridas en Trento y también dentro de los reformados. En Sevilla se decía que la "iglesia chiquita vivía de la iglesia grande" y en muchos de estos casos de spirituali sucedía lo mismo, esto es, sin salirse de Roma de la que vivían de sus beneficios y prebendas, su pensamiento y teología era evangélica alejada de la escolástica y la especulación.

Nos interesa destacar que "el valdesianismo italiano, heredero de una tradición compleja religiosa de erasmismo, alumbradismo y luteranismo, llegan juntos a una síntesis sutil doctrinal y constituye, por la emigración de las ideas venidas del norte a algunos de los seguidores, un elemento fundamental para entender la crisis religiosa del siglo XVI" (Firpo & Tedechi, 1996) A finales de 1546 y hasta 1553, Juan Morillo se instala en la capital francesa influyendo decisivamente entre los españoles que visitaban la ciudad, especialmente entre los protestantes españoles en el exilio, pues había fundado, en su propia casa, un colegio para niños de protestantes. Mantendría correspondencia con Pole y Carranza desde París, pero superaría las tendencias reformistas católicas propias de los grupos "evangélicos", y evolucionaría hacia la Reforma protestante. En casa de Juan Morillo vivirán Juan Pérez de Pineda, Diego de la Cruz y Luis Hernández del Castillo que son de los primeros exilados de Sevilla. Tendrán que huir de la Inquisición a diferentes lugares de Europa, –como veremos más adelante– pero todos realizaron enormes esfuerzos de evangelización. Dice Bataillon que una circunstancia decisiva para que algunos hombres emprendiesen la carrera de predicar el Evangelio en España, residía en el atractivo de las prensas ginebrinas que estaban a toda máquina produciendo libros como los "*Comentarios a las Epístolas a los* Romanos y Efesios de Juan de Valdés, *los Salmos* traducidos por Juan Pérez de Pineda y el *Sumario breve de doctrina christiana* también de Juan Pérez de Pineda, y el de un refugiado desconocido que publicó por 1550 un *Catecismo* que era la traducción castellana del de Calvino. "Por primera vez, el iluminismo peninsular aparecía claramente como copartícipe del protestantismo internacional, en el momento en que éste organizaba sus iglesias".

Los estudios de Firpo[2] han demostrado la evolución, por lo demás lógica, de católicos y protestantes ante el pensamiento religioso de Juan de Valdés cuyas obras fueron de las primeras en salir de las prensas para distribuir en España –dice Antonio Mestre[3]–.

El acusado cambio, desde la acogida inicial por parte de cardenales (Pole, Morone, Cortese) y religiosos (Seripando, después cardenal) a la condena posterior y durísima represión (Pablo IV y Pío V), se explica por la clarificación doctrinal tridentina y el nuevo espíritu de la Contrarreforma. Ese viraje también adquirió en España matices dramáticos, y el proceso de Carranza es la mejor expresión del cambio de mentalidad religiosa y sus consecuencias. Bastaría recordar el interés

[2] FIRPO, Maximo., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Roma; Bari, 1993, Maximo Firpo. *Entre alumbrados y espirituales. Estudios Sobre Juan De Valdés y El Valdesianismo En La Crisis Religiosa del 500 italiano*. Editorial: Fundación, Madrid. 2000.

[3] La heterodoxia religiosa: los exiliados protestantes. Antonio Mestre Sanchís. *Disidencias y exilios en la España moderna*. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna Alicante, 27-30 de mayo de 1996



Bartolomé de Carranza (1557-1576)

Se conoce mejor a Morillo enrolado en el séquito del Cardenal Pole en los primeros tiempos del Concilio de Trento. Había llegado al Concilio a últimos de julio o primeros de agosto de 1543 al servicio del obispo Guillermo de Prat y en compañía de otros siete prelados, tres franceses, dos españoles y dos sicilianos

Gordon Kinder es el que más ha estudiado el protestantismo de Aragón, aunque de Juan Morillo dice tener una información muy incompleta. Se sostiene que nació en Navarra, pero sus padres se trasladaron a Aragón donde vivió y se formó, por lo que se la ha considerado aragonés.

de la Inquisición por seguir la evolución del papel (conteniendo una de las Consideraciones) que Valdés hizo llegar a Carranza, como una de las manifestaciones de la heterodoxia del arzobispo. Los mismos calvinistas al principio vieron en el conquense un secreto favorecedor de sus ideas, alabaron su persona y actitud y publicaron *las Ciento diez divinas consideraciones* en Basilea (1550), así como su *Catecismo* (1549), ambos en versión italiana, o los Comentarios a las *Epístolas de san Pablo a los Romanos* (1556) y *a los Corintios* (1557), en que Valdés aparece calificado como «pio i sinzzero teólogo). En este sentido, constituye un símbolo de la evolución religiosa del momento el hecho de que el manuscrito de los comentarios valdesianos a san Pablo pasaran autógrafos de Valdés a Flaminio (o Julia Gonzaga) y de éste a Pole que lo dio a su secretario en Trento, Dr. Juan Morillo. Como Morillo se convirtió al calvinismo, proporcionó los comentarios a Pérez de Pineda que los publicó en Ginebra como propaganda a introducir en España".

El grupo parisino protestante la primera puerta a la libertad.

Gordon Kinder es el que más ha estudiado el protestantismo de Aragón, aunque de Juan Morillo dice tener una información muy incompleta. Se sostiene que nació en Navarra, pero sus padres se trasladaron a Aragón donde vivió y se formó, por lo que se la ha considerado aragonés. También hay declaraciones de que estudió en Lovaina y que juró su grado de Bachiller para matricularse en París en 1533 o 1534. Sería en París donde conoció a Emmanuel Miona quien se convertiría en el confesor de Ignacio de Loyola y es posible que Morillo conociese personalmente a Loyola. Se conoce mejor a Morillo enrolado en el séquito del Cardenal Pole en los primeros tiempos del Concilio de Trento. Había llegado al Concilio a últimos de julio o primeros de agosto de 1543 al servicio del obispo Guillermo de Prat y en compañía de otros siete prelados, tres franceses, dos españoles y dos sicilianos. Sería cedido para el servicio del cardenal Pole después de la primera suspensión del Concilio. Se le describe en este tiempo como sacerdote, profesor de teología, doctor en teología y desde entonces se le aplica el título de Doctor Morillo.

Se le menciona en las relaciones del Concilio siete u ocho veces mientras estuvo al servicio de Pole como un miembro de su familia y de su círculo de amistades como Carnesecchi, Carranza, Morone, Priuli, Flaminio, citados anteriormente y de tendencias evangélicas. En este círculo se leía y discutía la literatura protestante y se sentía la influencia del libro "*Beneficio de Cristo"* y de Juan de Valdés, manteniendo la mayoría de ellos la justificación por la fe. Más tarde dirá que si él era hereje, Pole y Carranza le habían hecho protestante. Se conserva un tratado suyo escrito para una sesión de teólogos menores en Trento el 24 de mayo de 1546 donde revela un amplio conocimiento de la Biblia y de la Patrística, al tratar sobre el bautismo. En este tiempo discutió también con Carranza sobre la necesidad de traducir la Biblia a lengua autóctona.

La marcha del cardenal Pole por enfermedad, después de tres sesiones del Concilio en junio de 1546, Morillo se hará eco de las opiniones o creencias del cardenal Pole sobre la justificación por la fe. En octubre de 1546 Morillo sería enviado a Padua para entregar al Concilio la postura de Pole. En la carta de acompañamiento que porta Morillo, Pole le llama "el doctor Morillo" y "su familiar", así como "capellán" de Pole. En este tiempo Morillo permaneció en el Concilio unas cinco sesiones más. Tiempo después Morrillo volvió a París estando bien establecido por 1549. En 1553 le visitarán un número de personas tales como Pietro Carnesechi, reformador y amigo de Juan de Valdés, condenado por la Inquisición. La casa parisina de Morillo sería el centro de la discusión de las doctrinas evangélicas, teniendo gran influencia sobre los españoles que visitaban la ciudad o estudiaban en la universidad. En su casa se instalaría Felipe de la Torre y Pedro Jiménez asistiría a aquellas reuniones teológicas que copiaría para hacer lo mismo él en Lovaina.

También le visitaría -dice Gordon Kinder- Agustín Cabeza de Vaca de Jerez, el fraile agustiniano Lorenzo Guerra de Villavicencio (quien más tarde en Lovaina se asoció con Cristóbal de Sanctotis leyendo y comentando la Biblia de Castellion y la historia de Sleidanus entre otros libros, a pesar de que es probable que de hecho fuera un agente inquisitorial), Sebastián Fox Morcillo de Sevilla (cuyo hermano era uno de los monjes de San Isidro en Sevilla, que fue condenado por hereje) y un soldado llamado Chaves de Ciudad Rodrigo (quien parece haber estado bastante disgustado por las discusiones, y que más tarde vino a España y se hizo franciscano)". Sin embargo, -dice Werner Thomas- lo que dio motivos de sospechar de la ortodoxia del

hombre que estuvo en el Concilio de Trento y gozaba de fama de "santo hombre" fue la llegada de los protestantes sevillanos fugitivos como Diego de la Cruz, Pedro del Castillo y Juan Pérez de Pineda. Los intentos del Dr. Jover, el navarro Dr. Caparroso y el dominico Juan de Ludeña, por volverlo al "recto camino" fueron inútiles. El mismo rey de Francia mandó la captura de Morillo, teniendo que huir precipitadamente a Amberes y de allí a Francfort. Termina diciendo Thomas que "Juan Pérez de Pineda pasaría a Inglaterra y más tarde a Ginebra. Diego de la Cruz, que traficaba con libros castellanos en Amberes y Fráncfort, acabó siendo apresado. El grupo lovainense unido por el estudio y la común inquietud, con opciones contrapuestas, acabó dividido por la vida que les reservó destinos distintos."

Las actividades de Morillo en su casa de París, donde se discutían, después de cenar, cuestiones de teología y moralidad, estaban encubiertas por el monje cisterciense navarro Julián de Tudela. Este fraile junto a Diego de la Cruz pretendía organizar un servicio de correos entre Amberes, Colonia, Lovaina y otros lugares de España. Julián Hernández realizaría también esta labor de introducción de libros y cartas entre creyentes. A la muerte de Julián esta labor de introducción de libros y distribución de cartas las realizaría Francisco de Atondo hasta su muerte en 1580. La astucia de este noble abogado Atondo, por más de veinte años de introductor de libros prohibidos, sorprendió a los inquisidores que durmieron en su mismo palacio muchas veces. Es muy probable que en la Universidad parisina conociese a Julián Hernández quien le introduciría en esta labor.

Es importante puntualizar o desmitificar la figura novelada del "buhonero" Julián Hernández ya que fueron otros como Francisco de Atondo los que ejercieron esa labor de introducir libros prohibidos por muchos más años. "Julianillo" Hernández nació en 1531 o 1532 en Valverde, población de Castilla (Longhurst, 1960; Kinder, 1986b: 198). "En torno a 1551, -dice Michel Boeglin[4] había abandonado España y, tras varios viajes a Flandes, donde pudo coincidir con el exiliado Juan Pérez de Pineda, se había asentado en Estrasburgo, donde se había casado, según afirmó a Miguel Monterde. Conociendo el proselitismo de Julianillo y la determinación de su carácter, Juan Pérez de Pineda le había elegido para realizar ciertos trámites en relación con sus proyectos de edición y distribución en la Península de obras reformadas en castellano. En dos ocasiones, por lo menos, mandó a Julián Hernández a España. La primera, probablemente en 1555 y, la segunda, en la primavera de 1557, que acabó con su arresto en Sevilla. En una de sus primeras cartas dirigidas a Miguel Monterde, en 1555, Juan Pérez le anunciaba que «un mensajero va a ver la tierra para conocer qué disposición hay y en qué estado están las cosas de los píos afligidos por el amor de Dios». Se trataba, para Julianillo, en este primer viaje, de sondear los ánimos, pero también de recaudar fondos para costear la edición del Nuevo Testamento en romance y otras obras reformadas que proyectaba llevar a imprenta Juan Pérez de Pineda. La primera vez que «aquel hombrecito pequeño desarrapado» se presentó en casa de Monterde, según la descripción que éste dio, era para aclarar el estado de un envío de unos 400 ducados a Juan Pérez, que un cierto Juan de Santángel tenía encomendado al rector fue condenado. Julián Hernández[5]se había encontrado con Morillo antes de viajar a Escocia. Después de dejar París, Morillo se irá a Amberes, donde lideró una comunidad calvinista francesa, con el encargo de que buscase residencia para el grupo, la cual encontró en Frankfurt del Mein

Las actividades de Morillo en su casa de París, donde se discutían, después de cenar, cuestiones de teología y moralidad, estaban encubiertas por el monje cisterciense navarro Julián de Tudela. Este fraile junto a Diego de la Cruz pretendía organizar un servicio de correos entre Amberes, Colonia, Lovaina y otros lugares de España

en 1554. Establecería buenas relaciones con el Consejo luterano de la ciudad y ejercería de generoso acogedor de los exilados ingleses que venían huyendo de las persecuciones de María Tudor. Las congregaciones de exilados ingleses y franceses tendrían que compartir aquel espacio para sus cultos en horarios diferentes y cooperarían con Morillo, Luis Hernández del Castillo y Diego de la Cruz. Poco tiempo después, Morillo moría en Frankfurt, posiblemente envenenado. El reformador italiano Vergerio en carta al también reformador Enrique Bullinguer, en 1555, dirá que Morillo había sido víctima de su país natal por sus creencias evangélicas.

[4] Aspectos de la Reforma en Aragón a finales del reinado del Emperador. El proceso del rector Miguel Monterde Michel Boeglin Université Paul Valéry.Montpelier

[5] *Encuentros en Flandes: relaciones e intercambios hispano flamencos a inicios de la Edad Moderna*. Werner Thomas Editores Werner Thomas, Robert A. Verdonk. Leuven University Press, 2000

La importancia e influencia de Morillo acogiendo a los españoles de paso y a los estudiantes parisinos, formándoles y evangelizándoles, muestra la pujanza de la Reforma española. Yo no tengo dudas de la pronta incorporación a los ideales de la Reforma de todos estos espirituali y también de los llamados erasmistas, que entendieron siempre la nula intención de reformar la Iglesia en la mayoría de sus dirigentes.

El trabajo de Juan Morillo por la evangelización de España

Siempre llevo en la mente la carta de la Inquisición de Zaragoza dirigida a la Suprema el 28 de septiembre de 1558. En ella se cuenta como los españoles habían formado iglesias en Valladolid y Sevilla, pero también se estaban formando personas para dirigir iglesias en Aragón y en este caso se establecería otra iglesia en Jaén. En muy poco tiempo, España entera, habría sido evangélica, si la Inquisición no hubiese hecho su trabajo de represión de voluntades y conciencias. Dice la carta en ortografía actual: "Los días pasados recibimos una carta de v.ss de 15 de julio acerca del doctor Morillo que se carteaba con un sobrino suyo y que en su ausencia dirigía las cartas a Felipe de la Torre que era hayo de un hijo de Martín López y de otro de Albaro de Bracamonte, que residen en París, y con Juan Lamberto, librero español. Escribía a Juan Pérez, que debía ser estudiante, que se holgaba que iba a Jaén con Jonás, y que el Lamberto escribía al dicho doctor Morillo que deseaba que el dicho Jonás fuese presto a Jaén porque presto se edificaría allí la iglesia".

Entre las causas despachadas por el tribunal zaragozano, descuella la del rector Miguel Monterde, personalidad eclesiástica destacada, un humanista erudito abierto a los grandes planteamientos religiosos de su tiempo. Cercano a otro aragonés, Juan Gil, comúnmente conocido como «Doctor Egidio», canónigo magistral de Sevilla, el rector Monterde estuvo en relación con varios súbditos de la Corona exiliados que se habían adherido a la Reforma. Su caso ilustra el destino, en los últimos años, del reinado de Carlos V de aquellos erasmistas e irenistas, quienes habían defendido, hasta finales de la década de 1540, un acercamiento de Roma con el partido de la Reforma para propiciar una concordia en los asuntos religiosos. Clérigo presbítero, Miguel Monterde era, a mediados del siglo xvi, racionero de la seo de Zaragoza y regentaba una rectoría en Villanueva de la Huerva, a unas leguas de la capital aragonesa, donde era comúnmente considerado y apreciado por su labor. Hombre de gran sabiduría y erudición, era un humanista versado en teología, sabio en idiomas extranjeros, como lo recordaba el bibliógrafo aragonés Felix Latassa (Gómez Uriel, 2001: 348). También recopiló crónicas históricas y poseía notables conocimientos en las virtudes farmacéuticas de las plantas, según su amigo, el médico humanista doctor Lucena (Andrés de Uztárroz, 1680)

La relación de Morillo y otros creyentes navarros es muy interesante cómo la reconstruyen los informantes de la inquisición. Dice: "Y en otra respondimos a v.s la relación que teníamos cierta que el dicho doctor Morillo era muerto, pero porque entonces no se advirtió tanto de algunas personas que v.s se nombran en la dicha carta: el Felipe de la Torre —hace de éste relación Juan Pérez en una de las cartas que enviamos a v.s de los que el dicho Joan Pérez escribía al rector Monterde que aquí está preso— y aún no tenemos respuesta si Valdés Salas ha recibido. Y examinado el dicho rector acerca de quién es el dicho Felipe de la Torre, dice que al presente es capellán del rey nuestro señor, y dice que ha escrito un libro. El Juan Pérez, que dicen v. saque debe ser estudiante en Paris, tengo por cierto que éste es Juan Pérez cuyos libros se han reprobado, y a quien un cierto Juan de Santángel, natural de este Reyno que es difunto, envió los dineros para imprimirlos por medio de este rector. Y este Juan Pérez, si no me engaño, por los rastros que tengo, y, a lo que me quiero acordar del tiempo de Sevilla, se ausentó cuando prendieron al doctor Egidio, y creo que si se advierte a los Inquisidores de Sevilla habrá alguna información contra él. Y un testigo que aquí hemos examinado que ha residido en París dice que el dicho Juan Pérez era sevillano y que oyó decir a algunas personas que se había ido huyendo de Sevilla cuando prendieron a Egidio y a otros que lo habían desterrado por la Inquisición, y a otras que el dicho Egidio le

había enviado por el doctor Morillo cuando le eligieron por obispo, para que el dicho Juan Pérez trajese al dicho Morillo a su obispado, y que esto le parece que se lo dijo el dicho maestre Juan de Santángel. Y así tengo sospecha que toda esta gente son una liga.” (Kinder, pág. 147) Los espías de la Inquisición, en muy pocas líneas, delataban un gran número de personas con proyectos de establecer iglesias.

La importancia e influencia de Morillo acogiendo a los españoles de paso y a los estudiantes parisinos, formándoles y evangelizándoles, muestra la pujanza de la Reforma española. Yo no tengo dudas de la pronta incorporación a los ideales de la Reforma de todos estos espirituali y también de los llamados erasmistas, que entendieron siempre la nula intención de reformar la Iglesia en la mayoría de sus dirigentes. Para quienes sostienen que los espirituali (incluyen aquí a Juan de Valdés) eran favorables a un acercamiento entre católicos y protestantes, resulta utópico este planteamiento en este siglo XVI. Una cosa era confiar en el Concilio y en el Emperador, mientras comenzaron las primeras sesiones de Trento; después, estas visiones no fueron más que un espejismo aún para los más conciliadores como Juan Díaz, Francisco de Enzinas o el mismo aragonés Monterde. Díaz sería asesinado por su propio hermano. Enzinas escribiría la historia de la muerte de Díaz y también en 1546 le llegaría la noticia de la muerte de su hermano Diego, muerto en la hoguera en Roma por hereje y ese mismo año, rotas sus esperanzas, publicaría un tratado en el que criticaba duramente al Concilio de Trento en su “Acta Consilii Tridenti Anno M.D.XLVI celebrati”.

Morillo y Monterde introducidos en el círculo de cardenales más evangélicos, no dejarían de ver la estampida de unos y otros poniéndose a cubierto tras la nula sensibilidad del Concilio por una reforma eclesiológica y dogmática encaminada a facilitar el retorno de los reformados al seno de la Iglesia. En este grupo de aragoneses reformados, añade G. Kinder a Francisco Mudarra, amigo de Monterde, quien había sido acusado en Roma por Ignacio de Loyola de hereje

Morillo y Monterde introducidos en el círculo de cardenales más evangélicos, no dejarían de ver la estampida de unos y otros poniéndose a cubierto tras la nula sensibilidad del Concilio por una reforma eclesiológica y dogmática encaminada a facilitar el retorno de los reformados al seno de la Iglesia. En este grupo de aragoneses reformados, añade G. Kinder a Francisco Mudarra, amigo de Monterde, quien había sido acusado en Roma por Ignacio de Loyola de hereje. Monterde -dice Boeglin- también había estado cercano a otro aragonés ilustre y perseguido por cargos de luteranismo, Mateo Pascual, rector del colegio de San Ildefonso de Alcalá entre 1528 y 1529. Siendo rector, se había reunido en su despacho la comisión nombrada por el inquisidor general Manrique para pronunciarse sobre el *Diálogo de la doctrina cristiana*, de Juan de Valdés. La comisión, compuesta por Mateo Pascual, por el canciller Pedro de Lerma y otros profesores, había dictaminado a favor de la edición de la obra. Poco después, el rector del colegio de San Ildefonso hubo de huir y se reunió con Juan de Valdés en Roma. Volvió a los pocos años a Aragón como vicario general de Zaragoza, a partir de 1532, poco antes de ser detenido y juzgado en Toledo, en julio de 1533.

Quiero terminar con la visión que tiene el profesor M. Boeglin de este grupo alrededor de Juan Morillo: “La correspondencia que cayó en manos de la Inquisición y que duró de mayo de 1555 a agosto de 1556, revelaba la gran familiaridad entre ellos, por el número de conocidos comunes evocados, desde el Doctor Egidio en Sevilla hasta Francisco Mudarra o Juan Morillo. Dichas misivas confirmaban como Pérez de Pineda, tras la huida forzosa de Morillo en 1553, fue sustituyéndole y se convirtió en el polo de atracción de muchos exiliados y estudiantes españoles en París, como Jaime Sánchez, Pere Lluís Berga o Martín de Bervete. Éste último, zaragozano, matriculado en la Universidad de París, había sido instruido en las doctrinas evangélicas por Juan Pérez. En una misiva a Monterde, el discípulo del Doctor Egidio lo presentaba como uno de los pocos españoles del exilio de quien el rector podía fiarse, y señalaba que a él «Vuestra Merced podrá enderezar las cartas y no a otros porque es vere pius [sic] de quién yo me fío como de mí mismo y conoce a Vuestra Merced como hijo del Evangelio por las noticias que le he dado» Bervete servía, así, de destinatario a los correos enviados a Pérez de Pineda, para impedir que fueran interceptados por agentes españoles y, para limitar los riesgos, el calvinista andaluz aconsejaba, en una de las cartas a Monterde, que no firmara sus misivas o lo hiciera con otro nombre y que mudara su escritura.” Evidentemente los tiempos habían cambiado sin posibilidad de una conciliación entre católicos y reformados. R

Teresa de Jesús: “Quise ser feliz”

REVISTADELIBROS.COM
blog: Viaje a Siracusa



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

Volver a ver hace unas semanas la serie *Teresa de Jesús*, dirigida por Josefina Molina y admirablemente interpretada por Concha Velasco, me hizo sentir nostalgia de la vieja televisión con sólo dos canales. Estrenada en 1984, sus ocho intensos capítulos constituyen un ejercicio de sabiduría narrativa que elude indistintamente el panegírico y la desmitificación, intentando comprender a la reformadora del Carmelo en su contexto. El guion de Carmen Martín Gaite y Víctor García de la Concha imprime credibilidad y consistencia en todo momento, abordando con el máximo rigor el itinerario biográfico y espiritual de Teresa de Cepeda y Ahumada. No era sencillo recrear las experiencias místicas sin provocar estupefacción e irrisión en una época cada vez más secularizada. Sin embargo, la serie logró plasmar −con notable elegancia y sobriedad− aspectos tan polémicos como la levitación, quizás el fenómeno más inaceptable para nuestros días. La visión de Teresa de Jesús suspendida en el aire no altera el clima intimista de la serie, donde lo cotidiano y lo extraordinario se encabalgan sin disonancias. Se incide en el aspecto visual de la levitación, olvidando que Teresa de Jesús atribuía sus experiencias místicas a «los ojos del alma», no a los sentidos. La levitación no es un desafío a la ley de la gravedad, sino una vivencia interior que expresa alegría, ligereza, exaltación.

La dictadura del general Franco se apropió de la figura de Teresa de Jesús, presentándola como «santa de la raza». Esa maniobra alentó un injusto prejuicio que desembocó en la indiferencia o el rechazo. Ambas posturas nacen del desconocimiento y reflejan intolerancia. Hace dos años se cumplió el quinto centenario de su nacimiento, pero los recelos no se disolvieron. Por eso nunca está de más recordar quién era esa mujer insólita, con una energía asombrosa, una pluma inspirada y un ingenio sobresaliente. Nacida en Ávila en 1515, la vida de Teresa de Jesús constituyó un progresivo adentramiento en el misterio de lo sobrenatural, que incluyó en sus inicios una espiritualidad convencional, tibia y de escasa originalidad. Necesitó casi veinte años para comprender que el acercamiento a Dios exige un verdadero renacimiento interior. El encuentro con Dios no invita al aislamiento. Por el contario, exige salir al exterior, compartir la alegría del Evangelio y hacer comunidad. Santa Teresa de Jesús reformó el Carmelo en una época en la que ser mujer significaba vivir bajo la rigurosa dominación masculina. Su humildad no implicaba menosprecio de sí misma, ni conformidad con lo injusto o imperfecto. Sus diecisiete fundaciones reflejan la determinación de su carácter, que no vaciló ante ningún obstáculo. Denunciada al Santo Oficio por Ana de Mendoza de la Cerda, princesa de Éboli, que entregó como prueba incriminatoria una copia del manuscrito del *Libro de la vida*, la carmelita apeló a Felipe II para demostrar que no se desviaba de las enseñanzas canónicas. Sus enemigos sostenían que era una alumbrada y una embustera. Los alumbrados, iluministas o, simplemente, «dejados», afirmaban que habían conocido a Dios y que su conducta era el fiel reflejo de su voluntad, incluso cuando ignoraban los sacramentos o se desentendían de las obras de misericordia y caridad. Santa Teresa nunca siguió ese camino, pues entendía que el

cristiano debe preservar su libertad para imitar a Cristo, superando las tentaciones que nos acosan: ambición de poder, soberbia, crueldad, apego a lo material, insolidaridad. Obedecer la ley de Dios no conlleva aniquilar la personalidad individual, pues sólo la persona puede escoger la virtud y renunciar al mal. Destruir la personalidad es renunciar a la humanidad. Dios no pide eso. Si renunciamos a nuestra condición de personas, el abismo entre Dios y el hombre se hace insalvable. En esas circunstancias, no es posible una relación de amistad y amor. La Encarnación no es un acto de poder, sino un gesto de ternura. A diferencia de los dioses paganos, Jesús de Nazaret camina entre los hombres para acompañarles en el sufrimiento y en la dicha, anunciándoles que hay esperanza y que el más pequeño será el primero en el Reino de Dios. De hecho, Cristo no se encarna en Roma, el centro del poder temporal de su tiempo, sino en un lugar humilde y pequeño.

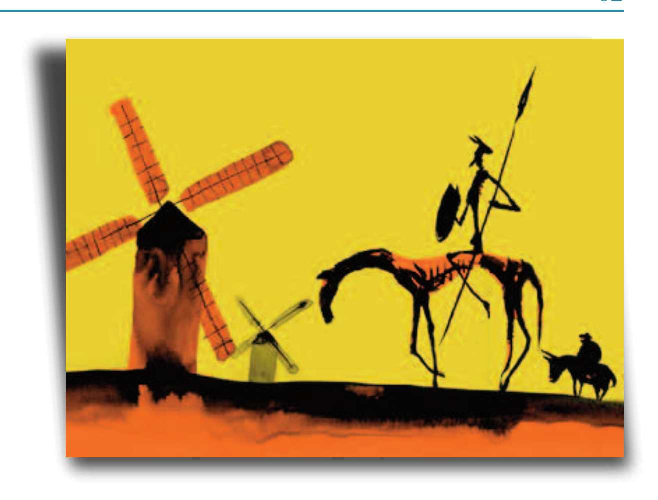
Santa Teresa de Jesús –que murió en Alba de Tormes en 1582– nunca recuperó el manuscrito del *Libro de la vida* secuestrado por el Santo Oficio desde 1575 hasta 1588, pero jamás fue acusada de herejía. Los inquisidores le causaron menos problemas que las carmelitas calzadas, indignadas por los cambios que significó la reforma. Santa Teresa no sentía especial aprecio por la penitencia física, pues entendía que la mortificación de la carne constituía muchas veces un exceso. En cambio, se mostraba partidaria de un firme rigor en la mortificación interior, pues lo verdaderamente cristiano era combatir el orgullo y la vanidad. Las fundaciones de Santa Teresa de Jesús son admirables, pero el reto mayor a que se enfrentó fue trasladar al lenguaje humano la vivencia de lo sobrenatural. Lo inefable no es un concepto inventado para justificar lo inverosímil, sino un límite inherente al conocimiento humano. Nunca está de más recordar la síntesis trascendental kantiana, que explicó las limitaciones de nuestra mente. Es indudable que hay un mundo exterior, pero lo conocemos mediante una representación compleja, donde los conceptos ordenan los datos de la experiencia. Esa representación está determinada por nuestra peculiaridad biológica y por las diferentes ramas de nuestro saber. Desde la Ilustración, consideramos que el criterio de verdad es un privilegio de las ciencias naturales, pero Hans-Georg Gadamer ya advirtió que «las preguntas que ocupan desde siempre el querer saber humano van mucho más allá de lo que es lícito conocer o siquiera plantear desde la perspectiva de las ciencias naturales» («Historia del universo e historicidad del ser humano», 1988). Lo inefable no es el nombre de lo meramente especulativo, pero altamente improbable. Lo inefable es el punto donde se hace necesario buscar un camino alternativo. El lenguaje puede esbozar ese itinerario, pero de forma insuficiente. En *Las moradas* (1588), Santa Teresa de Jesús expresa ese conflicto, con su espontaneidad habitual: «Siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que "me parece", porque si me engañare, estoy muy aparejada a creer lo que dijeren los que tienen letras muchas» (I, 8). En el *Libro de la vida* (1565), ya había encarado el problema, conjugando humildad y clarividencia: «Estando una vez en oración, se me representó muy en breve (sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad) cómo se ven en Dios todas las cosas, y cómo las tiene todas en sí. Saber escribir esto, yo no lo sé [...]. Parecióme, ya digo sin poder afirmarme en que vi nada, más algo se debe ver, pues yo podré poner esta comparación» (XL, 9).

La evocación de Teresa de Jesús no es una simple manifestación de la fe católica, sino una invitación a repensar las nociones de verdad, experiencia, significado o conocimiento. El ansia de saber es la nota dominante del ser humano y las ciencias de la naturaleza no proporcionan las respuestas que aplacan la angustia, la desesperanza o el miedo. Si renunciamos a ese impulso, nuestra humanidad quedará gravemente menoscabada, pues lo más profundo no es la búsqueda de placer o la ambición de poder, sino el anhelo de sentido. No es una reflexión personal, sino una teoría –o, más exactamente, un testimonio– de Viktor Frankl[1], psiquiatra y superviviente de Auschwitz y Dachau. Cada uno debe hacer su camino, pero si aparta a Dios desde el punto de partida, sólo hallará lo que presupone dogmáticamente. Pensar no es eso. Pensar es arriesgarse y abrirse a lo inesperado. «Un mundo iluminado por la fe es más inteligible que un mundo sin fe», escribe el filósofo polaco Leszek Kołakowski en su breve e inspirado ensayo *Si Dios no existe…* (1982). «La ausencia de Dios –continúa–, cuando se sostiene consecuentemente, y se analiza por completo, significa la ruina del hombre en el sentido de que demuele, o priva de significado, todo lo que nos hemos habituado a considerar la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferente destructividad del tiempo». Los dogmas del cristianismo pueden parecer absurdos, pero –concluye Kolakowski– «la imagen que excluye esos dogmas es aún más absurda».

En una ocasión, le preguntaron a la carmelita descalza: «Madre, me han dicho que vos sois hermosa, discreta y santa. ¿Qué decís a eso?». Teresa contestó: «En cuanto a hermosa, a la vista está; en cuanto a discreta, nunca me tuve por boba; en cuanto a santa, sólo Dios lo sabe». La excelente serie de Josefina Molina reproduce fielmente ese talante. Se comparta o no la fe de Teresa de Jesús, resulta imposible no conmoverse con la historia de una mujer que excusó su febril actividad con una ingenuidad deliciosa: «He cometido el peor de los pecados: quise ser feliz». *R*

[1] http://www.revistadelibros.com/blogs/viaje-a-siracusa/viktor-frankl-que-bello-podria-ser-el-mundo

SEGUNDA PARTE de El Quijote





Juan A. Monroy

Periodista
y Pastor Evangélico.

CAPÍTULO XL

¡Pero que escriban a secas: "Don Paralipomenón de las Tres Estrellas acabó la aventura de los seis vestigios", sin nombrar la persona de su escudero, que se halló presente a todo, como si no fuera en el mundo!

El nombre "Paralipomenón" está tomado, con pequeña modificación gramatical, de "Paralipómenos", título dado a dos libros del Antiguo Testamento, y que en hebreo equivale a crónicas, anales.

"Los paralipómenos contienen una historia de Israel, narrada desde el punto de vista del templo y del culto legítimo.

"El género de su composición es de compilación de documentos, retocados con adiciones aclaratorias, supresiones, correcciones, para amoldarlas mejor a su propósito... El autor cita cuidadosamente sus fuentes. Los títulos de éstas llegan a catorce, aunque tal vez se reduzcan todas a una o dos obras generales de la historia de Israel" (Nácar-Colunga).

CAPÍTULO XLI

¿Ahora que tengo de ir sentado en una tabla rasa, quiere vuestra merced que me lastime las posas? "En verdad en verdad", que no tiene vuestra merced razón.

La expresión "en verdad en verdad" es una manera proverbial de dar más énfasis a la conversación y se repite varias veces en el Nuevo Testamento. El Señor Jesús gustaba emplearla para llamar la atención de sus oyentes y conseguir de éstos un mayor crédito a sus palabras. Así, por ejemplo, en San Juan: "En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio" (San Juan 3:11).

CAPÍTULO XLII

Porque en verdad te digo que de todo aquello que la mujer del juez recibiera ha de dar cuenta al marido en la residencia universal, donde "pagará con el cuatro tanto" en la muerte las partidas de que no se hubiese hecho cargo en la vida.

"Pagar con el cuatro tanto" significa



hacer entrega por cuadruplicado del valor de una cosa; dar el cuatro por uno.

En todo este pasaje, que forma parte de los consejos de Don Quijote al futuro gobernador de la ínsula la Barataria, y especialmente en la frase subrayada, se advierten claras reminiscencias de la historia evangélica de Zaqueo el publicano.

Al comentar las cuentas que el juez había de presentar en la "residencia universal", Martín de Riquer dice que se trata de "las cuentas que rinden los que ostentan algunos cargos públicos". Esto apunta con más fuerza hacia Zaqueo, que, no obstante ser judío, se hallaba al servicio de Roma como recaudador de contribuciones.

Convertido por el mismo Señor Jesús y arrepentido de sus desfalcos, "Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: He aquí, Señor, la mitad de mis bienes doy a los pobres, y si en algo he defraudado a alguno, lo vuelvo *con el cuatro tanto*" (San Lucas 18:8. Versión R. V.).

***

Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia.

Paráfrasis del Salmo 45:6: "Tu trono, oh Dios, eterno y para siempre; vara de justicia la vara de tu reino" (Versión R. V.).

CAPÍTULO XLIII

Este último consejo que ahora darte quiero, puesto que no sirve para adorno del cuerpo, quiero que lo lleves muy en la memoria, que creo que no te será de menos provecho que los que hasta aquí te he dado, y es que "jamás te pongas a discutir de linajes, a lo menos, comparándolos entre sí..."

Tocante a este consejo, Clemencín hace notar que aunque Don Quijote lo llama último, sigue con otro sobre el modo de vestirse, que es realmente por donde acaba. Éste, que se refiere a las inconveniencias de disputar tontamente sobre cuestiones genealógicas, está inspirado en otro que diera San Pablo a Timoteo y a Tito sobre el mismo asunto: "Evita las cuestiones necias, las genealogías y las contiendas y debates sobre la Ley, porque son inútiles y vanas" (Epístola a Tito 3:9).

***

- Así, que es menester que el que ve la mota en el ojo ajeno, vea la viga en el suyo.

Los orientales siempre han sido muy aficionados a usar expresiones e imágenes hiperbólicas. El Señor Jesús, que gustaba de emplear un lenguaje sencillo, del común del pueblo, no despreciaba el uso de estas imágenes.

En el dicho evangélico que cita Cervantes hay una lección de moralidad práctica. Somos muy dados a señalar

Los orientales siempre han sido muy aficionados a usar expresiones e imágenes hiperbólicas. El Señor Jesús, que gustaba de emplear un lenguaje sencillo, del común del pueblo, no despreciaba el uso de estas imágenes.

las pequeñas faltas de nuestros semejantes, olvidando los grandes pecados que manchan nuestro carácter, dando con ello lugar a la reprensión divina: "¿Con qué cara te pones a mirar la mota en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que está dentro del tuyo?" (San Mateo 7:3. Versión Torres Amat).

Señalamos la mota, es decir, la ramita, astilla o pajita que limita nuestra visión espiritual y por contraste descuidamos la viga que nos ciega totalmente a las cosas de Dios.

HUGONOTES

Mártires por la fe

#3



Felix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

La Europa del siglo XVI
La Reforma
(2/4)

Mientras el papado perseguía la primera de esas protestas e intentaba seducir a la segunda, se levantó un enemigo nuevo, el más peligroso de todos porque podía tomar las formas más diversas; se podía manifestar al mismo tiempo en todo lugar y era indomable. Se trataba del espíritu humano que despertaba de un largo sueño que le hacía sentir una inmensa necesidad de renovación, conocimiento y libertad.

El descubrimiento de la imprenta en 1440, ayudó al renacimiento de las letras. El viejo mundo parecía reaparecer entero al mismo tiempo que Cristóbal Colón descubría un mundo nuevo. "Más de tres mil escritos se publicaron entre los años 1450 a 1520". (21, pg.9). La Santa Sede, que había demostrado ser muy hábil a veces, no lo fue ante ese vasto movimiento de las letras. El clero alto estaba a menudo sumido en la más profunda ignorancia. Un obispo de Dunfeld se sentía orgulloso de no saber ni griego ni hebreo. Los monjes creían que todas las herejías venían de esos idiomas, sobre todo del griego. Decían que el Nuevo Testamento estaba lleno de víboras, espinas y que era una lengua moderna inventada recientemente, de la que debíamos apartarnos. También creían que el que aprendía hebreo se volvía judío inmediatamente.

Se sucedieron varios papas, unos ineptos, otros mujeriegos ávidos de dinero y algunos manchados por crímenes terribles. El espectáculo que ofrecía el trono pontificio era espantoso un historiador dice:

"Casi todos los sucesores de Pío II (1458-1464) hasta la Reforma se distinguieron por su falta de piedad, cuando no por sus grandes vicios. Pablo II (1464-1471) fue un amante de la pompa y del jolgorio e hizo resurgir el carnaval romano; Sixto IV (1471-1484) regularizó los burdeles de Roma y promocionó las indulgencias mediante un folleto titulado: Breves e Indulgencias; Inocencio VIII (1484-1492) tuvo numerosos hijos ilegítimos que le valieron el apodo de "padre del pueblo"; Alejandro VI o Rodrigo Borgia, (1492-1503) español de Xátiva, llamado el "cardenal faldero", tuvo siete hijos bastardos, cuatro de ellos con la misma mujer, Vanozza Cattanei. Cuando murió Inocencio VIII quedó vacante la sede pontificia. Rodrigo Borgia consiguió obtenerla, pagando cierto precio a cada cardenal. Cuatro mulos cargados de dinero entraron pú-



«La familia Borgia» por Dante Rossetti (1863). - abc

blicamente en el palacio del hombre más influyente que era el cardenal Sforza. Así fue como penetró en la gran fiesta de los placeres".

Su hijo llamado César fue destinado por su padre a la carrera eclesiástica. El día de su coronación hizo que César, joven disoluto y de malas costumbres, fuese nombrado arzobispo de Valencia y obispo de Pamplona. Después celebró en el mismo Vaticano la boda de su hija Lucrecia con grandes festejos, comedias y canciones deshonestas que alegraron con regocijo a Julia Bella, amancebada con el recién nombrado arzobispo. Todos los eclesiásticos tenían sus amantes y todos los conventos de la capital era casas de mala vida. César hizo del palacio de los pontífices un vil lugar.



El papa Alejandro VI. Retrato, por Cristofano dell'Altissimo (Wikipedia).

"En el año 1497 Alejandro VI concedió a su hijo mayor el ducado de Benavente. El duque desapareció. Un negociante de maderas que estaba cerca de los bosques del río Tigris, llamado Jorge Schiavoni, había visto durante la noche como alguien echaba un cadáver al río. Alguien encontró el cadáver del duque y descubrieron que su hermano el canónigo era el causante de su muerte.

El mismo papa preparó vino dentro de una copa que debería servirse después de una suntuosa comida para que lo tomara un cardenal muy rico. El cardenal advertido de la jugada, fue a ver al camarero para que pusiera el vaso delante del papa Alejandro. Éste bebió y murió envenenado por el contenido de la copa que él mismo había preparado para el cardenal" (13, T. 1, pg. 52). También Alejandro fue el que mandó quemar a Savonarola "después de escoger él mismo los troncos"; Julio II (1503-1513) era de la familia de los Médicis, hombre culto y de gusto refinado, pero lujurioso y desprovisto de todo interés por la iglesia. Fue excomulgado en Milán por el llamado Concilio de Pisa".

El último, León X, (1513-1521), antes de ser entronizado papa tuvo que ser nombrado obispo y después cardenal a los trece años; su gran deseo era el dinero de las indulgencias antes que los intereses espirituales de la iglesia que regía. El pobre tenía el gusto voluptuoso de la estirpe medicea a la cual pertenecía sin tener su grandeza ni valentía; era cura de tres al cuarto sin teología; pontífice sin formalidad, que hacía disputar a sus bufones sobre la inmortalidad del alma al finalizar sus banquetes y gozaba con los frívolos divertimentos del teatro cuando Alemania ardía en medio del fuego" (15,pg.9). El autor antes citado G. de Félice dice: "Parece que había sido escogido por Dios para allanar el camino de la Reforma". *(Continuará).* ***R***

UNAS OBSERVACIONES NECESARIAS





Héctor Benjamín
Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de hebreo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. El Profesor Olea Cordero fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada La Nueva Traducción Viviente.

http://benjaminoleac.blogspot.com.es

El comprometerse hoy con la lucha por el trato justo e igualitario entre el hombre y la mujer, incluso superar el formato de los binomios bíblicos (hombre-mujer, esposo-esposa, hijo-hija, por mujer-hombre, esposa-esposo, hija-hijo), no debe suponer el que se pretenda negar que definitivamente la Biblia, al margen de honrosas excepciones, siempre coloca a la mujer en una situación de desigualdad, inferioridad y desventaja en relación al hombre, al varón.

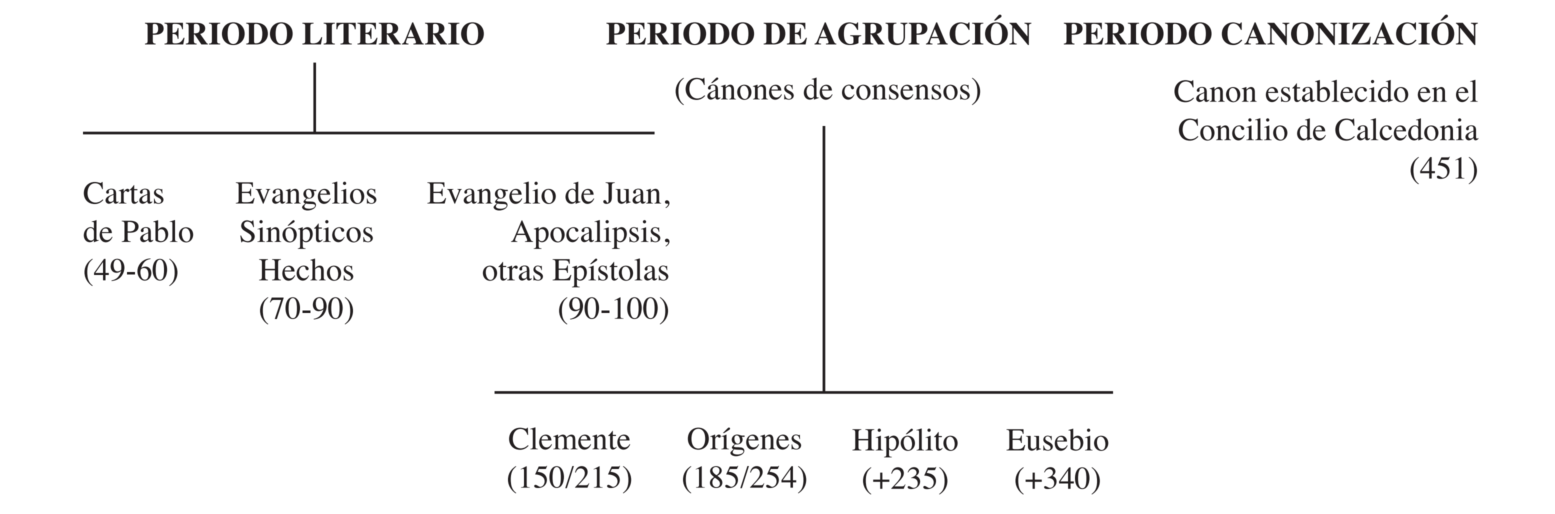
Tampoco debe implicar la manipulación de los textos y relatos bíblicos que, sin duda, ponen de manifiesto la situación bíblica de desventaja de la mujer respecto del varón. En realidad, es preciso poner de relieve que los textos bíblicos no podían hablar ni expresarse de otra manera (y la exégesis bíblica no debe pretender sacarle el cuerpo a esta dificultad), ya que los contextos socioculturales, los contextos vitales en los que surgieron los textos bíblicos y en los que escribieron los hagiógrafos no permitían otra cosa.

Por supuesto, es obvio que, en este sentido, los hagiógrafos escribieron asumiendo como legítimo y funcional el «Statu quo», y no es descabellado decir que hasta emplearon argumentos teológicos para darle un origen divino. De hecho, todavía en la actualidad, es la práctica de ciertas tradiciones teológicas y eclesiales, y movimientos que se apropian de los textos bíblicos de una manera acrítica, de manera descontextualizada, al margen de las esenciales características de los contextos vitales, históricos, socioculturales y sociopolíticos en que estos surgieron.

Sin embargo y, consecuentemente, pienso que sólo el hecho de que los contextos socioculturales desde los cuales nosotros leemos y nos apropiamos de los textos bíblicos son muy distintos los marcos socioculturales en los que surgieron los textos bíblicos, es una razón suficiente razón para ir contra cultura en este sentido.

De todos modos y, finalmente, no soy ajeno a la indiscutible realidad de que no es tanto que los textos bíblicos alimenten y sean el «alma» de la teología y la praxis de las distintas comunidades de fe, como que los textos bíblicos son asumidos, leídos, interpretados, aplicados (qué de ellos es asumido como normativo y qué no), precisamente a la luz de la teología y praxis de las distintas comunidades de fe, así de sencillo. *R*

PROCESO HISTÓRICO DEL CANON DEL NT



1. El canon de Clemente de Alejandría (150-215)

Clemente de Alejandría omitía la carta de Santiago, 3ª de Juan y 2ª de Pedro. Incluía la Carta a los Hebreos, que otras iglesias contemporáneas no admitían. Hacía uso de las cartas de Bernabé y 1ªClemente de Roma como si fueran de origen apostólico. Reconocía como inspirada la obra de El Pastor de Hermas.

2. El canon de Orígenes (185-254)

Orígenes reconocía valor canónico a la Didajé, a El Pastor de Hermas y a la Carta de Bernabé. Más tarde rechazó algunos libros de los aceptados por Clemente: Predicación de Pedro y Evangelio de Matatías.

3. El canon de Hipólito de Roma (+235)

Hipólito de Roma conocía una lista de 22 libros: 4 evangelios, Hechos, 13 cartas de Pablo (sin Hebreos), 1ª Pedro, 1ª y 2ª de Juan y Apocalipsis. 21

4. El canon de Eusebio de Cesarea (+340)

Eusebio no menciona la Carta a los Hebreos y hace referencia a que algunos libros son objetos de discusión: Santiago, Judas, 2ª Pedro, 1ª, 2ª y 3ª de Juan y Apocalipsis. Enumera una lista de libros que no considera "auténticos", pero que eran leídos públicamente en las iglesias apostólicas: Hechos de Pablo, El Pastor de Hermas, Apocalipsis de Pedro, Carta de Bernabé y la Didajé (Historia Eclesiástica 3, 31, 6).

CONSTITUCIÓN DEFINITIVA DEL CANON DEL NT

El canon neotestamentario que se impuso en el Concilio de Calcedonia (451) fue el mismo que el canon de Atanasio (296-373): 4 Evangelios, Hechos, 14 cartas de Pablo (incluida Hebreos), 7 cartas católicas (Santiago, 1ª y 2ª Pedro, 1ª, 2ª y 3ª de Juan y Judas), y Apocalipsis.

Durante algún tiempo, y en algunos lugares, fueron reconocidos como libros apostólicos “Hechos de Pablo” y “Apocalipsis de Pedro” (hoy considerados apócrifos).

Además, estuvieron próximos a entrar en el canon la Carta de Bernabé, 1ª Carta de Clemente, El Pastor de Hermas y la Didajé.

Bibliografía:
La Biblia judía y la Biblia cristiana
Julio Trebolle (Ed. Trotta).

DAVID Y JONATÁN

DICCIONARIO BÍBLICO CRÍTICO

1/2



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

El primer libro de Samuel se redactó en hebreo clásico. Incrustada en el relato del reinado de Saúl encontramos una historia extraordinaria de dos varones destacados que establecen una relación muy íntima. Uno de ellos es Jonatán, hijo de Saúl y príncipe heredero. Cuando conoce de cerca a David siente un flechazo ineludible al estilo de "amor a primera vista" (1 Sam 18,2-4). A partir de este instante y sin titubear, Jonatán manifiesta a David su afecto incondicional. Forma con él una alianza a perpetuidad y le guarda fidelidad inquebrantable hasta el día de su muerte.

Jerarquía

¿Es justo calificar esta narración de equivalente masculino al libro de Rut? Sería tal vez imprudente afirmar tal cosa pero lo cierto es que entre los dos relatos existen algunos elementos paralelos. Si consideramos la distancia generacional entre Rut y Noemí, vemos una situación relativamente análoga entre Jonatán y David ya que este último es bastante más joven que el príncipe, hecho que se deduce de 1 Sam 14 y 17. Conviene señalar también que socialmente ambos varones se ubican en diferentes escalones de la jerarquía vigente. Siendo infante, Jonatán ocupa la posición superior mientras que David, hasta el momento del encuentro, ha sido un desconocido pastor natural de Belén con talentos musicales. Ahora bien, transcurrido un tiempo el joven betlemita exhibe notables dones como estratega militar, hecho que motiva a Saúl para nombrarle comandante en jefe de sus tropas. Con este paso David sube de manera espectacular de rango social. Y cuando Jonatán le obsequia sus símbolos de realeza, elimina aún más el desnivel que existe entre ambos. Dicho de otra manera, podríamos decir que Jonatán ensalza a David para que goce de los mismos privilegios que la jerarquía a él le asigna (1 Sam 18,4). No obstante, David jamás se olvida de su origen y, hasta el final, se dirige siempre a Jonatán desde una actitud de respeto (1 Sam 20,41).



David y Saúl

Saúl lo quiso mucho y lo hizo su escudero (16,21).

David sobresale por su belleza. Prácticamente todos los de la corte de Saúl, ubicada en la ciudad de Guibeá, se ven embrujados por el atractivo joven, incluidos el mismo Saúl y su hija Mical, hermana de Jonatán. De hecho, el narrador hace constar que hasta el rey queda enamorado de David. Sin duda, muchos lectores de la Biblia de nuestra época se sorprenden ante este detalle, pero en tiempos antiguos no habrá sido tan extraordinario. A diferencia de la modernidad, en muchas culturas era normal aceptar varios sentimientos, incluida la homoafectividad. Tanto es así que leemos en 1 Sam 16,21 que Saúl "amó" (hebreo *ahab*) a David. Con esta misma palabra el narrador describe posteriormente el enamoramiento de Mical (18,20).

Al principio llaman a David a la corte para que produzca una música agradable a los oídos del rey a manera de terapia para que éste se distraiga de su estado depresivo (1 Sam 16,14-23). Tal propósito se cumple cada vez que David ejecuta recitales tocando su instrumento de cuerdas, la



llamada cítara. Por esta razón Saúl se deleita durante la primera etapa en la presencia del joven betlemita.

A la luz de estos datos nos puede resultar difícil entender el cambio de actitud de Saúl. De todos modos, la relación entre ambos se vuelve paulatinamente más complicada y más amarga. Según va aumentando la estrella del nuevo caudillo, Saúl empieza de manera creciente a sentirse como un fracaso. Tanto es así que el rey, considerando a David como un rival sumamente peligroso, se va haciendo celoso, resentido y vengativo. En varias oportunidades el monarca intenta matar a David (18,11; 19,10-15), pero éste siempre logra escaparse.

Pronto los celos de Saúl comienzan a afectar a su hijo Jonatán. En un momento de tensión entre padre e hijo, el rey rompe a insultar gravemente a Jonatán acusándolo en la presencia de terceros de llevar una vida indecente (20,30). Las palabras del monarca revelan que se siente traicionado dada la solidaridad con David que demuestra Jonatán en todo momento. Lo cierto es que el asunto termina muy mal. En un arrebato de cólera, Saúl blande su lanza contra su hijo para herirlo pero sin conseguirlo haciendo que Jonatán se aleje de la mesa ardiendo en ira (20,33).

Finalmente el rey y sus tropas quedan derrotadas en el campo de la batalla ante el avance del enemigo primario de los israelitas: el ejército filisteo. En esta ocasión Jonatán muere en combate y el mismo Saúl queda gravemente herido (cap. 31). El texto hebreo del pasaje se satura de dramatismo. A su escudero el monarca le confiesa que teme a los filisteos “incircuncisos” que se acercan a pasos apresurados y que en breves momentos llegarán a “penetrarlo” (hebreo *dakar*) y a “divertirse” a costa suya (<*alal*). Con el fin de evitar la cruda brutalidad de tal humillación prefiere suicidarse en el acto. Desde varios puntos de vista, Saúl es una figura profundamente trágica comparable con algunos protagonistas de las obras de William Shakespeare.

David y Mical

Mical, hija de Saúl, estaba enamorada de David (18,20).

De la historia narrada en los dos libros de Samuel se deduce que Jonatán es un hombre casado y lo mismo podemos afirmar de David una vez que contrae matrimonio con Mical. Es interesante comprobar que ambos hermanos tienen intimidad con David, si bien hay diferencias en sus relaciones con el betlemita. Si aplicáramos una perspectiva moderna sería de esperar un drama sentimental caracterizado por una especie de competencia o batalla entre Jonatán y Mical por el afecto de David. No obstante, el narrador no sugiere ninguna rivalidad o conflicto entre él y ella. Por otra parte, algunos comentaristas han sugerido que son bisexuales tanto David como Jonatán. Sin embargo, el concepto de la bisexualidad pertenece históricamente a la modernidad. Al igual que “homosexual” y “heterosexual” se ajusta mal al contexto bíblico. Dicho esto, es evidente que la relación entre Jonatán y David es más estrecha y afectuosa que una amistad normal y corriente.

Son algo más difíciles de dilucidar los sentimientos que abriga David para con su mujer Mical. No se sabe a ciencia cierta si la ama o no. La relación entre él y la hija de Saúl obedece en gran medida a consideraciones políticas. El matrimonio entre ambos se establece a iniciativa de Mical porque está profundamente enamorada (1 Sam 18,20.28). Además, si el rey le concede su beneplácito no es para agradar a su hija sino que se basa en una táctica puramente política. En realidad urde planes siniestros y, pasado un tiempo, no toma en cuenta los sentimientos de Mical (19,11-17). A su vez David no vacila ante la idea de casarse con la infanta porque le agrada la perspectiva de convertirse en yerno del rey con el rango social superior que conllevará para él un paso de esta índole (18,22-27). Dicho con otras palabras, tanto Saúl como David perciben la unión prevista como una especie de alianza política que encaja muy bien en sus planes para el futuro.

Ahora bien, antes de hacerse efectivo este lazo formal, Saúl ha preparado una intriga según la cual dará la mano de su hija mayor Merab al hombre que mate al filisteo Goliat. Sin embargo, cuando David sorprende a todos ejecutando la hazaña en solitario, Saúl opta por incumplir su promesa. Cambiando de estrategia hace que Merab se case con otro (18,19). Incluso, durante la etapa de mayor alejamiento entre ambos varones, el rey resuelve anular el matrimonio entre David y Mical dando la mano de ésta a un tal Paltí (25,44). Tras la muerte de Saúl el mando del reino pasa a David y al poco tiempo el nuevo monarca exige a Paltí la devolución de su ex cónyuge (2 Sam 3,13-15). Probablemente esto suceda porque reforzará su posición política entre las tribus de Israel el hecho de estar casado con la hija del rey anterior. A estas alturas David ya tiene montado todo un harén y la existencia de otras mujeres y concubinas puede haber contribuido a la frialdad que se interpone entre él y Mical durante la última etapa de su relación. A diferencia de las demás esposas del betlemita ella muere sin tener hijos (2 Sam 6,23). *(continuará.)*.

¿UNA FUENTE ANTIGUA EN MARCOS?



Julián Mellado

Desde hace unos doscientos años se vienen realizando diferentes estudios sobre el origen de los evangelios. Se trató de un auténtico cambio de paradigma en la manera de acercarse a estos textos sagrados. Siguiendo la corriente inaugurada por la Ilustración, se abordarán estos escritos con la misma perspectiva que se hacía con otros pertenecientes a tiempos remotos. Por ello fue adquiriendo cada vez más importancia el asunto de la veracidad histórica de los hechos que en los evangelios se relataban. Por supuesto que las reacciones fueron diversas, desde las afirmaciones más fundamentalistas hasta las más críticas. Mucho de las polémicas suscitadas en torno a las investigaciones se centró en el cómo y cuando se redactaron esos escritos. Desde entonces no han cesado los debates puesto que esas investigaciones estaban ligadas a determinar en lo posible quién era en realidad Jesús de Nazaret.

Se llegó a la conclusión de que los evangelios no eran biografías modernas. Entonces ¿qué eran?

Muchos eruditos anunciaron que se trataba, principalmente, de documentos de fe. No pretendían trazar un relato histórico preciso al modo actual, sino más bien esbozar un retrato, o transmitir un significado, el que tenía la vida y obra de un campesino galileo.

Aun así, a poco que se leyese un evangelio (canónico, se entiende) uno cae en la cuenta de que hay descripciones geográficas, se nombran personajes históricos (que se han comprobado su existencia) y se nos introduce en un mundo cultural que existió realmente.

Podemos decir que si los evangelios no son relatos propiamente históricos (al uso moderno) sí en cambio es necesario afirmar que tiene ese sustrato histórico. Dependiendo de los estudiosos, cada cual aumentará o disminuirá ese elemento histórico. Los eruditos no están exentos de sus preferencias personales, de sus inclinaciones filosóficas e incluso de sus convicciones religiosas.

Aun así, poco a poco se ha llegado a un cierto "consenso" de mínimos, que nos ayudan a encuadrar la figura histórica de Jesús. Siempre teniendo en cuenta que la búsqueda del Jesús histórico es una aproximación posible, pero nunca una descripción precisa del hombre de Nazaret. Ya se dijo en su día que cuando leíamos una obra sobre esa búsqueda, aprendíamos mucho del erudito que lo hacía. Quizás sea una exageración, pero queda a modo de advertencia.

Uno de los grandes interrogantes en torno a los evangelios es cómo se escribieron. Esto quizás nos dé pistas sobre el cuándo y posiblemente el dónde.

Se suele decir que el evangelio más temprano fue escrito en el 65 d.c, el de Marcos, y el más tardío, en el 90 d.c, el de Juan.

Siempre fechas relativas y discutibles. Obviamente los más críticos quieren adelantar la autoría de Marcos, es decir separarlo más en el tiempo de los acontecimientos descritos, y los más conservadores retrasar el de Juan, o sea, acercarlo más a dichos acontecimientos. La idea es que un evangelio alejado de los acontecimientos, no pueden transmitirlos con veracidad. Por ello se considera más fiable Marcos que Juan. Pero aun así, el espacio de 30 años o más de la redacción de este evangelio y la vida de Jesús, hace que para los hipercríticos, ni siquiera este evangelio sea realmente fiable en nada de lo que dice.

Quizás estos criterios sean un tanto desmesurados. Podría ser que un evangelio más reciente, el de Juan, utilice fuentes muy antiguas.

Se da el caso de que en ese evangelio precisamente, la topografía es más precisa y correcta que en los evangelios más tempranos.

La arqueología ha desenterrado lugares que han sido mencionados en el evangelio según Juan, y que se pensaba que eran lugares meramente simbólicos.

La clave está quizás en ir comprendiendo mejor, según podamos, la manera en que fueron escritos esos evangelios. Es cierto que querían presentar una buena noticia, centrada en la persona de Jesús. Estoy convencido que tomaron diferentes tradiciones orales o escritas, y las reelaboraron al servicio de las intenciones de cada evangelista, de ahí el título que llevan: Evangelio ***según*** Marcos... (y no como solemos decir “Evangelio ***de*** Marcos...).

Independientemente de las elaboraciones teológicas, de las ideas propias del autor, ¿es posible encontrar alguna de esas fuentes muy antiguas, que se remonten a testigos oculares?

Partiendo de la redacción final del evangelio, se debería encontrar huellas o pistas de "fuentes" que tengan visos de veracidad, algo que fuese comprobable o al menos muy probable.

Estamos hablando en este caso, de algo que está más allá de las fechas de composición de los evangelios. El consenso general es que los cuatro evangelios canónicos fueron escritos en la segunda mitad del siglo I.

Personalmente, creo, que hay una posible fuente muy antigua, y que me parece no se ha apreciado de una manera adecuada.

Esta posible fuente se encuentra en el evangelio según Marcos.

Aun partiendo de la hipótesis de la fecha más reciente, se sitúa la redacción en el año 70 d.c. ¿Demasiado lejos de los hechos que cuenta?

No hay duda de que unos 38 años de diferencia, pueden dar lugar a deformaciones e incluso invenciones. No obstante, también puede ser que el autor usara fuentes fiables, no inventadas, que incluyese en su escrito.

Esa posible fuente se encuentra en Marcos 15:21-22.

"*Obligaron a uno que pasaba viniendo del campo, a un cierto Simón de Cirene, padre de Alejandro y e Rufo, a que cargara la cruz de Jesús. Y le llevaron al lugar llamado Gólgota, que traducido es lugar de la Calavera*".

¿Qué desvelan estas palabras? ¿Por qué se las puede relacionar con una fuente antigua? Veamos.

El autor nos habla de un personaje desconocido llamado Simón de Cirene. Pero dice algo más. Se trata del padre de Alejandro y Rufo.

Estos hermanos debían de ser conocidos por los lectores de Marcos. Seguramente la comunidad que recibió este evangelio. Se sabe quienes son, forman parte de esa comunidad. Esto atestigua la antigüedad de este evangelio, pues los hijos de Simón no vuelven a aparecer en ningún otro evangelio. La explicación más obvia es que los otros evangelios están separados en el espacio y el tiempo del de Marcos. No son referencias para sus lectores.

En cambio, en las palabras de Marcos, vemos que el relato de las últimas horas de Jesús debe de haber sido escrito en un tiempo muy cercano a la crucifixión. Alejandro y Rufo son los hijos de un testigo presencial de la muerte de Jesús.

No son personajes ficticios, si no no tendría sentido el texto de Marcos. Son reales, "históricos" como su padre Simón. ¿Acaso sería él una posible fuente de lo que ocurrió en aquel monte? Si Alejandro y Rufo formaban parte de esa comunidad de seguidores del Nazareno, creo que es inevitable pensar que el de Cirene tuvo algo que ver, o algo que contar.

Todo esto me hace pensar, al margen de las agendas conservadoras o liberales, que tenemos algunos datos históricos razonablemente fiables. Además nos indicaría alguna pista de cómo usó el autor ese sustrato histórico.

Siguiendo pues esta idea, podríamos afirmar con mucha probabilidad algunos datos sobre las últimas horas de Jesús de Nazaret.

– Fue ayudado a transportar el travesaño de la cruz por un desconocido llamado Simón de Cirene. Se supo el nombre de este hombre seguramente porque mantuvo alguna relación con la comunidad a la que pertenecieron sus hijos.

- Jesús fue llevado a un monte para ser crucificado.
- Fue ejecutado como sedicioso y le pusieron el título acusativo de "Rey de los judíos". (conforme a la costumbre romana).
- Fue ejecutado junto a dos reos.
- Asistieron al evento autoridades judías.
- Sus discípulos no estaban presentes.
- Jesús murió dando un fuerte grito.

Por supuesto que se pueden ampliar estos datos. Al menos estos representan un "mínimo" históricamente aceptable. Lo importante de ello, es que se puede afirmar estos hechos partiendo de una "fuente" muy anterior a la redacción del propio evangelio de Marcos. Quizás Alejandro y Rufo contaron lo que les relató su padre Simón. El autor de Marcos estaba en contacto o pertenecía a esa comunidad. Y pudo por lo tanto incluir en su evangelio, esa "información", siempre al servicio de los intereses teológicos propios. En este caso, "intereses teológicos" no es sinónimo de falsificación o invención.

Se pueden rastrear indicios de otras fuentes en los otros evangelios. Independientemente de si vino por un medio oral o escrito. Lo cierto es que esta **lectura atenta** nos puede desvelar muchas cosas de ese Jesús, del hombre histórico, sin necesidad de aprioris filosóficos o teológicos.

Ahora bien, es necesario decir que los arqueólogos han descubierto alguna cosa más en referencia a los dos hermanos. Un descubrimiento asombroso. Pero será para otra ocasión. ***R***

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE NUEVO PARADIGMA?



Emilio Lospitao

El teólogo y escritor católico Hans Küng denomina "paradigmas" a las distintas etapas históricas del cristianismo, desde la etapa protocristiana-apocalíptica (muerte de Jesús y edad apostólica), paradigma PI; hasta el Concilio Vaticano II, PVI; pasando por la Patrística PII; la Escolástica, PIII; la Reforma, PIV; y la Ilustración, PV. (Hans Küng, *Cristianismo*. Trotta. V Edición. 2007).

José María Vigil, teólogo católico también, prefiere hablar de un periodo más amplio al que llama "era axial" correspondiente a un paradigma precientífico y premoderno. En este sentido, Vigil, como otros autores[1], más que de "reforma" (cualquier clase de reforma) prefiere hablar de "ruptura", porque aquel viejo paradigma ya es insostenible a la luz de los conocimientos de la Modernidad, la cual dio paso a un paradigma nuevo en el pensamiento humano. Vigil define este nuevo paradigma "*como una nueva forma global de articular y combinar los elementos de la fe, desde unas bases nuevas, desde unos supuestos globales diferentes*" (*Teología del pluralismo religioso*). En un amplio artículo, Vigil señala este nuevo paradigma haciendo caer en la cuenta al lector de que los errores que teníamos del mundo redundaban (redundan) en los errores sobre Dios mismo.[2] Lo cual implica revisar no solo el lenguaje con el que expresamos la fe, sino los conceptos mismos que la configuran. En esta revisión están insertos conceptos vitales de la fe como el significado de la "resurrección corporal e histórica" de Jesús; del Dios que exige un "sacrificio redentor" (el de su Hijo) por causa de la "caída en el pecado" de Adán y Eva en el Paraíso; del cielo como "lugar" físico donde van las almas de los difuntos; del concepto del "alma" misma como entidad separada del cuerpo, y un largo etcétera.

Es un nuevo paradigma que afecta directamente a los bastiones teológicos "*Sola Escritura*" y "*Solo Cristo*" del protestantismo; bastiones que tuvieron indiscutiblemente un papel apologético válidos en la época en que se esgrimieron contra la desnortada hegemonía de la Iglesia católica. Sin embargo, durante el Concilio Vaticano II se expusieron críticamente las consecuencias de la afirmación centenaria de "*fuera de la Iglesia católica no hay salvación*", que dejaba fuera no solo a los "herejes protestantes", sino a millones de personas que vivían otras fes diferentes, como los musulmanes, hindúes, budistas, animistas, etc., que, se afirmaba, estaban condenados eternamente. Este concepto teológico excluyente continúa presente en la enseñanza y la predicación de la mayoría de las denominaciones cristianas, que les sirve de *leitmotiv* para las misiones (y hacer el ridículo en las vías públicas).

Este revisionismo que están realizando algunos teólogos, especialmente católicos y anglicanos (nota 1), está en la línea del teólogo ya citado, Vigil, quien desglosa este paradigma de forma maestra en su libro *Teología del pluralismo religioso*. Se puede

[1] Por ejemplo: Andrés Torres Queiruga: *Repensar el mal; Repensar la resurrección; Repensar la cristología; Fin del cristianismo premoderno; Otra manera de creer*. John Shelby Spong: *12 Tesis*: http://johnshelbyspong.es. Rogers Lenaers, *Otro cristianismo es posible*. John Arthur Thomas Robinson, *Sincero para con Dios*.

[2]http://www.servicioskoinonia.org/relat/440.htm

descargar de internet una presentación y el índice del libro.[3]

El *alma mater* de esta revista, desde los inicios de su predecesora, *Restauromanía*, ha sido –y es– la hermenéutica, la ciencia de la interpretación de los textos literarios, en particular de los textos bíblicos. Un tema que ha desarrollado expléndidamente Jorge Alberto Montejo, colaborador asiduo de esta revista[4]. Hemos dedicado muchas horas, mucho espacio en el papel, a esta apología. Posiblemente la hermenéutica sea el elemento que articula el viejo paradigma precientífico con el nuevo paradigma que abre la Modernidad, que tantas disputas filosóficas, científicas y teológicas ha suscitado en los siglos pasados y continúa suscitando en el presente.

Muy pocos teólogos se han atrevido a hablar tan claro respecto a la asincronía entre estos dos paradigmas como lo han hecho el obispo americano John Shelby Spong y el teólogo español (naturalizado nicaragüense) José María Vigil, anglicano el primero y católico el segundo. En España este tema lo ha tocado el teólogo Máximo García en su libro "*Redescubrir la Palabra*' (CLIE, 2016). Uso el término "atrevido" porque es el verbo exacto para describirlos. En sus trabajos y reflexiones, los dos primeros autores citados, llegan a la misma conclusión: el cristianismo actual no merece ninguna "reforma", sino una "ruptura" total. Por una razón muy sencilla –para ellos–: el paradigma en el que se desarrollaron las formulaciones religiosas y teológicas –cualquiera formulación religiosa o teológica– no tiene nada que ver con el paradigma de la Modernidad. Cuando hablamos de Modernidad nos referimos a dicho nuevo paradigma cultural, filosófico y científico que ha modelado la cosmovisión del mundo y de la vida actual sin prisa pero sin pausa. El lenguaje y los conceptos teológicos de las religiones, también del cristianismo, están asentados sobre aquel viejo y precientífico paradigma. Por ello, otros teólogos, en la misma línea de los citados anteriormente, piensan que "*Otro cristianismo es posible*" (Roger Lenaers) y que hay "*Otra manera de creer*" (Andrés Torres Queiruga).

En el centro de esta discusión se halla la Biblia como libro(s) revelado(s) para los cristianos. Y es el centro de la discusión por el concepto de "inerrancia" que cierto sector del cristianismo atribuye a la Escritura. Este concepto lo defiende un reducido grupo de personas pero con una gran influencia sobre el vulgo que les sigue de manera acrítica. De manera que el meollo de la cuestión es el concepto que este sector religioso tiene de la Biblia (¡que no es diferente del concepto que defienden los integristas musulmanes sobre el Corán!). Le cuesta entender a este sector cristiano que está anclado en el viejo paradigma, obsoleto, cuyos conceptos ya no caben en el nuevo.

¿Qué tiene el viejo paradigma por lo que deba ser superado?

Ya lo hemos repetido hasta la saciedad: ¿Cómo aceptar como histórico un relato en el que Dios mata a todos los primogénitos de un país por culpa del soberano que lo gobierna? (Éxodo 12). ¿O que ordene aniquilar a mujeres, ancianos y niños para dar su territorio y su hacienda a un "pueblo elegido"? (Josué 6-12). Los relatos de esta naturaleza son muchísimos en la Biblia. Solo es posible leerlos e interpretarlos desde el estilo legendario y mítico al que pertenecen. Aun así, la falsa imagen que ofrecen de Dios no es asimilable.

Hoy no es admisible creer que los males de la naturaleza (terremotos, tsunamis, sequía, inundaciones...) sean castigos divinos ni siquiera que ocurran con el permiso de Dios con algún plan ignoto. No son admisibles esas imágenes falsas de Dios en que aparece como un juez sádico, vengativo y ansioso de sacrificios cruentos. No es admisible que él mismo, o a través de un "ángel" (enviado), se dedique a aniquilar a sus propias criaturas de manera arbitraria, simplemente como una muestra de su poder. Esta imagen de Dios es inaceptable, pero es la imagen que la Biblia ofrece de él. Es cierto que la misma Escritura también ofrece otra imagen más benigna y piadosa, pero esta no anula la otra, y Dios solo puede ser uno y único. Por eso vemos a Jesús en los Evangelios distanciándose sistemáticamente de esos relatos donde aparece un Dios caprichoso, arbitrario y vengativo (fuego del cielo para destruir, lapidación de una mujer acusada de adulterio, etc.). Esto significa que la Escritura es esencialmente un producto literario humano que nos habla de la experiencia y la cosmovisión que sus autores tenían de Dios, del mundo y de la vida.

Hoy, a dos mil años de distancia en el tiempo de los relatos evangélicos, escritos en y desde aquel viejo y precientífico paradigma, podemos recuperar muy poco de ellos. Quizás los referentes al Jesús galileo. Pero de este Jesús a la institución eclesiástica que le reformuló mediante los dogmas hay mucho que decir. Por eso tanto Spong como Vigil dicen que solo nos queda la "ruptura" con el viejo paradigma. Para entender mejor esto cito a José María Castillo, teólogo jesuita, respecto al tan reivindicado sacerdocio de la mujer. Castillo ve absurdo reivindicar el sacerdocio femenino porque eso significa perpetuar una institución que nunca existió en el cristianismo primitivo. El "sacerdocio" como casta es una invención posterior. Lo que hay que hacer –dice el teólogo católico– es renunciar a dicho sacerdocio y recuperar de nuevo el "ministerio" (servicio) de las primeras comunidades cristianas, donde la mujer "ministraba" en igualdad con el hombre... ¡hasta la involución de las Pastorales, a finales del siglo I! Así lo muestra Rafael Aguirre en su obra "*Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*". ***R***

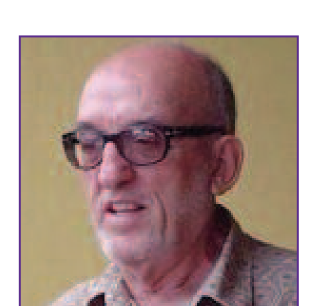
[3] http://tiempoaxial.org/textos/TA5Presentacion.htm

[4] Sus artículos sobre hermenéutica están recogidos en el libro "*La nueva hermenéutica*" disponible en la página web de *Renovación* en formato pdf y ePub en edición gratuita: http://revistarenovacion.es/e-Libreria.html

LA MODA..., ¿NO INCOMODA?

#4

Un aplauso para el Señor



Plutarco Bonilla A.

Fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

Otra "costumbre" que se ha introducido, no tan subrepticiamente, en muchas iglesias se manifiesta cuando, quien dirige el culto "invita" a la congregación a "darle un aplauso al Señor".

Considero que el origen de esta otra "manía" es más fácil de detectar: es evidente que viene del mundo del espectáculo. En efecto, desde hace mucho, mucho tiempo, ha resultado casi connatural a los espectadores que cuando se han sentido satisfechos y hasta agradecidos con la performance del protagonista o protagonistas de la actuación, muestren su reacción por medio de aplausos. Estos pueden expresarse de diversas maneras: sosteniéndolos por poco o mucho tiempo, con diferentes ritmos, poniéndose de pie… (Y, al contrario, los espectadores rechiflan cuando no han quedado satisfechos…).

Pareciera, por tanto, que en la actualidad se considera que Dios mismo es el gran "performador" en el "espectáculo" del culto, y de ahí que se les invite a los adoradores a dedicarle sus aplausos.

Ahora bien, quien haya leído esta nota hasta aquí podría preguntarse, y con razón, qué de malo hay en esta práctica. Seamos sinceros –es decir, sea yo sincero, junto con (algunos de) los lectores–: Tal costumbre puede que no tenga, en sí misma, nada que criticar. Pero hay que analizarla y entenderla en el contexto de nuestra comprensión de lo que constituye el culto cristiano. En efecto, considerada la liturgia en su totalidad, con sus elementos indispensablemente constitutivos, la práctica que comentamos, alentada muchas veces por el propio predicador, no hace sino resaltar el carácter de "espectáculo" que se ha querido dar al acto de adoración. Importa entonces, como se ve con claridad en las concentraciones que suelen calificarse como "del mundo", exaltar a tal punto las emociones que se reduzca al mínimo o se haga desaparecer la conciencia crítica (que debe estar iluminada por las enseñanzas de las Escrituras).

No se nos malinterprete: no negamos el papel que las emociones juegan en la vida cristiana. A fin de cuentas, la persona insensible, es decir, la que es incapaz de experimentar sentimientos profundos y de reaccionar emocionalmente es, con toda seguridad, persona que sufre de algún trastorno psicológico o de alguna patología neurológica. Los sentimientos (positivos: amor, alegría, paz, afabilidad, bondad, paciencia…; y negativos: enojo, envidia, odio, avaricia, ambición desmedida…) son emociones humanas. Es normal que en unas persones predomine unos sentimientos sobre otros, y hasta es posible que algunas personas carezcan de ciertos sentimientos (como, por ejemplo, el rencor, la envidia o, tristemente, la amabilidad…). El ser humano es, en este como en otros aspectos de su existencia, un ser muy complejo.

Pero de ello a que se exploten las emociones para tener dominio sobre los demás hay una diferencia significativa. Hacerlo es común –y, al parecer, requisito indispensable– en las campañas políticas de nuestros pueblos, o en las lizas deportivas, cuando grupos organizados

tratan de exaltar a los espectadores para que animen al equipo de su preferencia o para amilanar y hasta agredir al equipo contrario. De esto último, los medios de comunicación han informado últimamente de bastantes casos, en varios países.

Es lo que se hace, también, usando diferentes técnicas de manipulación de masas, en las concentraciones multitudinarias de muchos conjuntos musicales contemporáneos (incluidos algunos religiosos…).

El aplauso, cuando no solo es ardoroso sino simultáneamente repetido (¿imitado?) por una colectividad, tiene la virtud, dadas determinadas circunstancias, de acentuar el aspecto emocional hasta el punto de exacerbación. Entonces, todo está sometido a ese estado afectivo. Desaparece la capacidad racional y la persona se entrega al sentimiento que se explota, con frecuencia sin medir las consecuencias. El carácter contagioso de manifestaciones de esa naturaleza es bien conocido y ha sido estudiado por especialistas. Por eso se sabe que una persona, en un contexto apropiado, es capaz de hacer lo que no se atrevería a hacer si estuviera sola. Es parte del instinto de manada. Y cuando el ser humano se deja llevar por el instinto de manada, pierde su individualidad, su personalidad propia, y es absorbido por la masa, sea esta multitudinaria o no.

Aquí es necesario establecer, al menos con cierta claridad, la distinción entre "comunidad" y "rebaño".

Desde los relatos genesíacos de la creación, se nos ha revelado que el ser humano se realiza como tal en comunidad. Por una parte, Dios se dijo a sí mismo: "No es bueno que el hombre esté solo" (Génesis 2.18). Sin negar ni disminuir la importancia del acto procreador, el énfasis primario en este segundo relato del Génesis radica en la ruptura de la soledad radical, para crear así una primera comunidad. Utilizando otros términos, eso mismo enseña el primero de los relatos del Génesis. Así se afirma que "creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios **lo** creó, varón y mujer **los** creó" (1.27). Nótese el cambio de número gramatical que hay en este texto: "al hombre" (en singular; o sea, el ser humano: *adán*); y luego, en plural: varón y mujer (o, en juego de palabras que han hecho algunos traductores: "varón y varona" u "hombre y hembra").



Ahora bien, en esa auténtica comunidad ideada por el Creador, ningún miembro pierde su identidad personal. Por eso, cada uno tiene su nombre propio. Y no hay que olvidar que en la cultura hebrea del Antiguo Testamento, el nombre de una persona manifiesta la naturaleza y el carácter de quien lo lleva.

Ahí radica la distinción entre comunidad y manada. Cuando se actúa siguiendo el instinto de manada se pierde la individualidad, pues la manada simplemente se deja llevar por lo que dice el líder, sin parar mientes en el significado o en las implicaciones de eso que dice o hace.

Eso es lo que se manifiesta hoy en muchos "cultos" evangélicos. Puede haber espontaneidad en el culto, pero espontaneidad no quiere decir desbordamiento ni pérdida de control de las propias emociones.

Tomás Gómez Bueno, a quien no tengo el honor de conocer, en un artículo publicado en fecha no muy lejana (25 de febrero) y titulado *Lucha libre sobre la alfombra del púlpito**, afirmó lo siguiente:

Mucha de la predicación de nuestras iglesias se ha tornado extrema y sensacionalista. Es espectáculo puro y simple. Por eso el púlpito de este tiempo es escenario de muecas rabiosas, de gestos furibundos y violentos, de ademanes y movimientos de trazos grotescos y sugerentes que, más que expresar un contenido bíblico, penetrante y transformador, buscan ocultar o disimular el desconocimiento y la ausencia de lo que el Señor ha revelado en su Palabra.

En este afán de provocar efectos emocionales extremos, se han abandonado las poses piadosas y, en la rudimentaria mecánica del contagio por repetición, se ha extraviado en el mismo púlpito el conocimiento edificante de la Palabra de Dios, única fuerza capaz de promover los verdaderos cambios que deben producirse en nuestras vidas.

Terminamos remedando palabras del apóstol Pablo: "Examinadlo todo; quedaos con lo bueno" (1 Tesalonicenses 5.21).

¿Y cómo sabemos qué es lo bueno?

Para ello tenemos el testimonio de las Escrituras y, sobre todo, el ejemplo de nuestro Maestro y Señor. *R*

Tres Ríos, Costa Rica
Mayo, 2017

(*) (http://protestantedigital.com/magacin/41568/Lucha_libre_sobre_la_alfombra_del_pulpito)

AUTORIDAD DE MERCADILLO

En cuanto son conocedores de alguna opinión adversa se dirigen a quien la ha formulado para, en nombre de Dios, llamarle la atención.



Isabel Pavón

Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Se ha convertido en costumbre, o derecho consolidado, el hecho de que algunos se vistan de autoridad cuando van a la iglesia. Medio escondidos se dedican a observar detenidamente a los demás y, en cuanto son conocedores de alguna opinión adversa, sin siquiera interesarse en los motivos, se dirigen a quien la ha formulado para, en nombre de Dios, llamarle la atención. Además le dicen que lo primero que tiene que hacer es cerrar el pico, aunque no sea gallina y esté hablando con sinceridad. Completan la conversación al darle la puntilla, aunque no sean toreros, con el versículo manoseado de turno correspondientemente ensayado. A continuación, con tono hierático, le sonsacan qué día le viene bien para recibirlos, porque quieren ir a su casa a hablar con él. Esto lo dicen moviendo el dedo índice de arriba abajo apuntando al pecho. Por supuesto, los que tienen tantas ganas de corregir a los demás nunca van a invitarles, si bien son ellos los que están proponiendo la cita y son ellos los que tienen esa necesidad de amedrentar. No, el encuentro siempre se producirá en casa del otro, en casa de quien tiene, según ellos, que aguantar el temporal sin derecho a pronunciar palabra.

La persona que ha expresado su malestar a otro hermano se siente intimidado, pero no importa, desde el primer día que puso sus pies en el templo le inculcaron que hay que ser hospitalarios. Le han grabado a fuego que hay que serlo hasta cuando a uno le vienen a pisar el cuello. Y por supuesto, acepta, les abre las puertas.

Con esta falta de respeto se ve presionado el que se atreve a decir algo que no le gusta a alguien de su congregación, aun siendo la pura verdad. Es bien sabido que desde el principio de los tiempos, la falta de amor por la verdad entraña peligros.

Ya el día en concreto de la cita, por regla general viernes noche o sábado mediodía y así estropean el descanso tan merecido del fin de semana, el anfitrión, que por supuesto la vive con incertidumbre y se esfuerza con esmero para que todo esté preparado, se ve sirviendo a los invitados, dos como mínimo, ofreciéndoles los alimentos más extraordinarios que ha podido comprar y aguantando el chaparrón de fatuidades que esos que se han vestido de autoridad de mercadillo quieren escupirle a la cara entre bocado y bocado.

Resulta, que estos líderes de pacotilla han ido a robarle un tiempo hermoso. Han ido a humillarle. Han invadido su casa y su intimidad. Han ido a meterlo por la vereda que ellos estiman oportuna. Han ido a sentarse en su sofá. Han ido, se han bebido su vino y comido sus manjares, han rebañado los platos y luego han pasado por el baño. Todo porque a ese tal se le ha ocurrido hablar claro a otro miembro de la congregación.

Cuando dan el juicio por finalizado y se van por fin con algunas fiambreras de sobras porque han insistido en que todo estaba exquisito, el dueño de la casa se queda vacío de comprensión y hermandad. Los otros lo hacen con la barriga bien llena y la conciencia preparada para ir pensando en casa de quién se meterán el próximo fin de semana.

Estos casos tan frecuentes, ¿son de risa, o de pena? En fin, nimiedades que una tonta se pregunta. *R*

Blog de la autora:
sentircristiano.com



EN TIERRA DE CASTILLA

Amplio espacio entre el cielo y la tierra.

El alma que se lanza a impulsos de volar,
deseos de esperanza, el hombre ante la fe.

La mente que retira su cómodo silencio.

Si todo era posible, deseos de llorar.

El pecho que descubre ese deseo enorme.

La tierra por delante impone la verdad.

***

Sólo el Dios encontrado,
ningún dios enseñado puede ser verdadero,
ningún dios enseñado.

Sólo el Dios encontrado
puede ser verdadero.

Por Charo Rodríguez

25 DE DICIEMBRE, JESÚS O MITRA



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología (Ceibi). Vive en Cádiz. También es articulista habitual en Lupa Protestante.

En la década de los años 60 d. C. llegó a Roma el culto a Mitra que parece ser era el dios del sol persa.

En su desarrollo romano el culto a Mitra fue otra religión de misterio. Consecuentemente se formaron sociedades secretas y esotéricas en donde sólo podían participar hombres. Entre los soldados fue especialmente popular aunque era conocida y seguida por todo el Imperio. Al ser una religión de misterio es escasa la información que tenemos sobre ella pero conocemos algunas cosas.

El culto se llevaba a cabo en templos dedicados a este dios y a los que se les llamaba "mitreos". El "Mitra Tauróctones" representaba a este dios sacrificando de forma ritual al toro sagrado. Esta era la imagen central del mitraísmo y la misma ha sido interpretada de diversas formas. Lo que parece claro es que este sacrificio tenía una significación salvífica para los seguidores a la que iba unida la idea de inmortalidad. El 25 de diciembre se celebraba el nacimiento de Mitra y posteriormente el del "Sol invictus".

Sería a finales del siglo III que el mitraísmo y determinados cultos solares se fundieron y como consecuencia apareció una nueva religión, la del "Sol invictus" (el "renacimiento" del dios Sol).

En este mismo siglo el emperador Aureliano la reconoció como la religión oficial del Imperio pero en el siguiente el cristianismo se impondría gracias al emperador Constantino y así el cristianismo sería declarado como religión oficial del Imperio.

En la dinámica que se dio de sustituir lo pagano por lo cristiano el mitraísmo estuvo pronto en el punto de mira. Uno de los golpes definitivos para apagar el mitraísmo en el Imperio fue cuando el Papa Liberio decretó en el año 354 que Jesús nació el 25 de diciembre. Cuatro años antes el Papa Julio I sugirió que el nacimiento de Jesús fuera celebrado ese día. En el 379 Gregorio Nacianceno hablará por primera vez de un "banquete navideño" pero ya en el tiempo del emperador Constantino (306-337) fue cuando se "cristianizó" esta celebración dando a entender que era Cristo el verdadero Sol invictus.

Constantino fue un seguidor del dios Sol antes de abrazar el cristianismo. Actuando así es que se quiso acabar con esta celebración pagana, en donde se llevaban a cabo auténticos bacanales, colocando en su lugar una cristiana exenta de tan deplorable falta de moralidad y la maniobra tuvo bastante éxito… pero el paganismo original de esta fecha resurgiría con una fuerza imparable en la época moderna y al presente es más poderoso que nunca.



La crisis de los refugiados (Foto: latribuna.hn)

La Navidad se concibe como unas fechas para el descanso en las cuales las comidas se dan en abundancia. El alcohol y los regalos también son parte de ella y la noche de fin de año es una de las fiestas más locas y extremas para la juventud. Parece que durante la misma está permitido casi todo. A las salas de urgencias de los hospitales esa noche acuden por excesos alcohólicos, accidentes de tráfico, jóvenes pidiendo la pastilla del día después o lesiones por peleas. Son las actuales bacanales. El recuerdo del nacimiento de Jesús es sólo una excusa, una iconografía bonita pero nada más.

Pero aún entre los cristianos el paganismo se ha insertado, la historia se ha repetido pero esta vez a la inversa. Dicen celebrar el nacimiento del Salvador y para ello las comilonas se multiplican, se preparan toda una serie de regalos, se disfrutan de días de descanso, en definitiva el consumismo y el egocentrismo han devorado el verdadero significado del nacimiento de Jesús. Con esto no estoy significando que el reunirse en familia y demostrar nuestro afecto unos para con otros por medio de regalos sea algo condenable, todo lo contrario. El problema es que nos hemos quedado sólo con una parte de la historia, la buena y reconfortante para nosotros, la otra la hemos olvidado si es que alguna vez nos hemos percatado de ella.

Sin duda la venida al mundo de Jesús es la más grande noticia que ha conocido la humanidad. Es la fuente de esperanza y consuelo para el ser humano desorientado, desubicado, perdido en sí mismo. Pero su nacimiento estuvo rodeado también de tragedia. Nació en una familia pobre que buscaba refugio y que sintió el rechazo, no había lugar para ellos. A María se le advirtió desde el primer momento que su hijo sería motivo de división y controversia y que en el futuro sentiría, a causa de él, un sufrimiento semejante a como si de una espada se tratara atravesándole el corazón. ¡Cómo tuvo que recordar estas palabras de Simeón cuando estaba al pie de la cruz!

A los pocos años de edad tuvieron que huir ante un monarca déspota y sádico como era Herodes el cual al verse burlado realizó una matanza de niños en Belén, sí en el mismo lugar en el que nosotros colocamos el portal de nuestros nacimientos hogareños. Serán extranjeros en otra tierra, sin nada y nadie a quien acudir salvo su fe en Dios.

Jesús crecerá bajo las insinuaciones de ser un hijo ilegítimo y su juventud estará marcada por la incomprensión y el rechazo. A pesar de estar rodeado de discípulos dirá no tener un lugar donde recostar su cabeza. Sus días acabarán como consecuencia de una traición y dos juicios injustos lo llevarán a colgar de un madero. Allí gritará que se siente sólo, dirá que no puede sentir la cercanía de su Padre y en un acto sobrecogedor de fe declarará que en sus manos le entrega su vida.

Hoy en día hay muchas personas que nacen y viven como Jesús. Niños que mueren de hambre porque nacen en familias en extrema pobreza. Otros son asesinados por guerras que libran “los reyes” de sus países, igual de déspotas y malvados que Herodes. Otras familias tienen que huir de su tierra porque no tienen nada que comer, porque temen por sus vidas y acaban muriendo ahogados en un intento desesperado por alcanzar una tierra prometida. Trata de mujeres, niños sin hogar, desesperanza y lloro llenan la tierra el 25 de diciembre como cualquier otro día. Estas personas no tienen nada que celebrar en Navidad, no pueden reunirse en familia para comer, no tienen que regalarse.

Nosotros como cristianos deberíamos pensar en ellos en estos días de festividad que llegan. Pensar en cómo hacerles llegar nuestro cariño, nuestras oraciones y también nuestra ayuda material. Ellos también tienen derecho a alguna “buena noticia”.

Sin duda la Navidad es un tiempo para estar alegres por aquel niño que nació hace dos mil años pero también es un tiempo para llorar con el que ahora está llorando. Tan sólo así comenzaremos a extirpar el paganismo de la Navidad, del interior de nuestro corazón, tan sólo así es que las Buenas Nuevas podrán llegarle de alguna forma al que nunca ha escuchado de Jesús.

Debemos hacerles llegar el mensaje de que no es toda la historia la de un niño que nació en Belén y que acabó muriendo crucificado. El final de la misma es que el domingo en la mañana cuando algunas mujeres, pensando en ungir el cuerpo de Jesús, fueron a visitar el sepulcro se percataron con tremendo asombro que allí no estaba el cuerpo, la tumba estaba vacía…

La Esperanza para todo ser humano, para toda persona, había renacido con una fuerza mucho más inmensa que cualquier Sol invictus. *R*

NaturalezaPlural

taringa.net/

ADIOS AL DODO



Una nueva investigación sugiere que el dodo (Raphus cucullatus), un ave extinta cuyo nombre ha entrado en la cultura popular como un símbolo de la estupidez, era en realidad bastante inteligente. El trabajo, publicado hoy en el Zoological Journal of the Linnean Society, considera que el tamaño total del cerebro del dodo en relación con su masa corporal estaba a la par con sus más cercanos parientes vivos: palomas, aves cuya capacidad para ser entrenadas implica un moderado nivel de inteligencia. Los investigadores también descubrieron que el dodo tenía un bulbo olfatorio (la parte del cerebro responsable del sentido del olfato) bastante grande, algo extraño en las aves, que por lo general se concentran en su capacidad vista.

El dodo era un ave no voladora de cerca de un metro de altura, endémica de la isla Mauricio en el Océano Índico. Fueron vistas por última vez en 1662. "Cuando la isla fue descubierta a finales de 1500, los dodos no tenían miedo a los humanos y eran conducidos a los barcos para ser usados como carne fresca para los navegantes – explica Eugenia Gold, de la Universidad Stony Brook y autora principal del artículo – . Debido a este comportamiento pasivo y a las especies invasivas que llegaron a la isla, el dodo desapareció menos de 100 años después de la llegada de los humanos. Hoy en día, son casi exclusivamente conocidos por su desaparición, y yo creo que por eso les hemos dado esa fama de tontos." Desde Alicia en el País de las maravillas hasta Ice Age, hay numerosos ejemplos de esta singular ave relacionada con le estupidez, pese a que la mayor parte de los aspectos de su biología y conducta son desconocidos.

Por ello Gold se propuso intentar responder a esa incógnita. Localizó un cráneo de dodo bien conservado de las colecciones del Museo de Historia Natural de Londres y los sometió a una tomografía computarizada de alta resolución (TC). Luego comparó la imagen con cráneos de siete especies de palomas (desde la más común y callejera a las más exóticas) y con el de el pariente más cercano del dodo, el solitario de Rodrigues (Pezophaps solitaria, un ave que habitaba también islas de Mauricio). Con todas ellas construyó moldes virtuales de los cerebros y, al comparar sus tamaños, descubrió que el cerebro del dodo "no era más grande o más pequeño – señala Gold – sino exactamente del tamaño predecible por su tamaño corporal. Por lo tanto si consideramos el tamaño del cerebro como sustituto de la inteligencia, los dodos probablemente tenían un nivel de inteligencia similar a las palomas. Por supuesto, hay más a la inteligencia que sólo el tamaño total del cerebro, pero esto nos da una medida básica".

El estudio también reveló que tanto el dodo como el solitario de Rodrigues (también extinto por la actividad humana), tenían grandes bulbos olfatorios. Los autores sugieren que ambas especies eran terrestres, se basaban en el olfato para encontrar su alimento.

"Es realmente sorprendente lo que las nuevas tecnologías pueden aportar a especímenes de museo – concluye el co-autor Mark Norell Macaulay – . Esto pone de relieve la necesidad de mantener y aumentar las colecciones de historia natural en los museos, ya que no se sabe cuál será el siguiente hallazgo." R



HUMOR

Y ALGO MÁS...

¡FELIZ AÑO NUEVO!



La Astronomía en el siglo XVIII

Tras la época de Newton, la astronomía se ramificó en diversas direcciones. Con la ley de la gravitación universal, el viejo problema del movimiento planetario se volvió a estudiar como mecánica celeste. El perfeccionamiento del telescopio permitió la exploración de las superficies de los planetas, el descubrimiento de muchas estrellas débiles y la medición de distancias estelares.

El sistema de medición mas adecuado era el de triangulación o paralaje, que consiste en realizar dos observaciones del mismo objeto en lugares diferentes y a la misma hora. El objeto observado parecerá desplazarse con respecto al fondo estrellado de acuerdo a su distancia. Al calcular el ángulo de desplazamiento y conociendo la distancia que separa los dos puntos de observación se puede encontrar la distancia al objeto.

La realización del paralaje requirió la utilización de sistemas de medida de tiempo precisas, así como de medición exacta de las distancias geográficas,



esto solo se logró cuando las necesidades principalmente navieras llevaron al desarrollo de cronómetros mas exactos y de la ciencia de la cartografía.

En 1718 el astrónomo inglés Edmund Halley (que ya había calculado la órbita elíptica de "su" cometa, en 1682), descubrió que tres de las estrellas más brillantes –Sirio, Proción y Arturo– no se hallaban en la posición registrada por los astrónomos griegos. Halley llegó a la conclusión de que las estrellas no se hallaban fijas en el firma-



Ilustración de Galileo mostrando su telescopio

mento, sino que se movían de una forma independiente. El movimiento es muy lento y tan imperceptible que, hasta que pudo usarse el telescopio, parecían encontrarse fijas.

En 1785, Herschel sugirió que las estrellas se hallaban dispuestas de forma lenticular en el firmamento. Si contemplamos la Vía Láctea, vemos un enorme número de estrellas; pero cuando miramos el cielo en ángulos rectos a esta rueda, divisamos relativamente menor número de ellas. Herschel dedujo de ello que los cuerpos celestes formaban un sistema achatado, con el eje longitudinal en dirección a la Vía Láctea. Hoy sabemos que, dentro de ciertos límites, esta idea es correcta, y llamamos a nuestro sistema estelar Galaxia, otro término utilizado para designar la Vía Láctea (galaxia, en griego, significa «leche»).

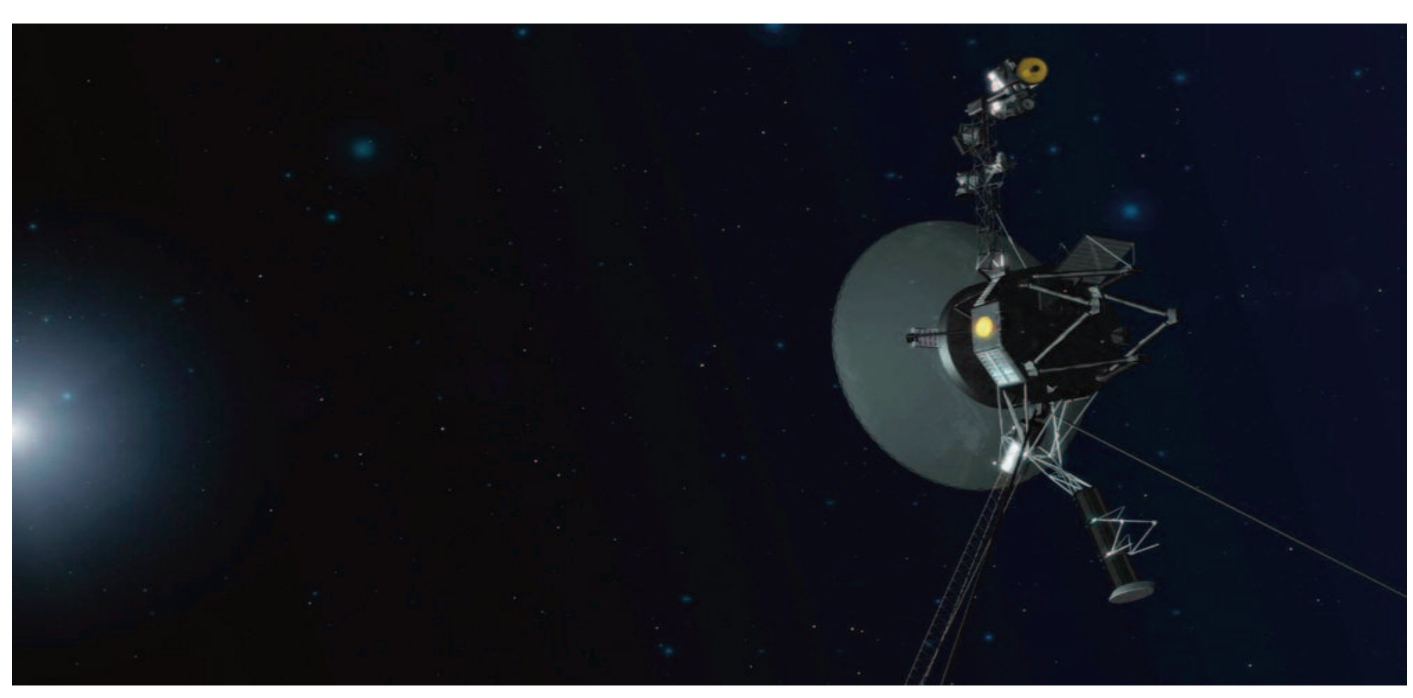
Herschel intentó valorar el tamaño de la Galaxia. El recuento de muestras de estrellas en diferentes puntos de la Vía Láctea permitió a Herschel estimar que debían de existir unos 100 millones de estrellas en toda la Galaxia. Y por los valores de su brillo decidió que el diámetro de la Galaxia era de unas 850 veces la distancia a la brillante estrella Sirio, mientras que su espesor correspondía a 155 veces aquella distancia.

Por su parte, el matemático y astrónomo francés Joseph Louis Lagrange dirige la comisión para el establecimiento de un nuevo sistema de pesos y medidas, el Sistema métrico decimal). En 1788 publica "Mecánica analítica", que servirá de base para futuras investigaciones astronómicas. Entre sus investigaciones en astronomía también destacan los cálculos de la libración de la Luna y los movimientos de los planetas.

También durante este siglo, Charles Messier publica el valioso catálogo de objetos celestes con aspecto nebuloso que recopiló desde 1758 hasta 1784. Kant atribuye en 1755 la génesis del sistema solar a un proceso mecánico. Lagrange estudia en 1788 el conocido problema de los tres cuerpos y algunos casos especiales con solución. Laplace publica en 1799 su Mecánica Celeste y descubre la invariabilidad del eje mayor de las órbitas planetarias.

Herschel intentó valorar el tamaño de la Galaxia. El recuento de muestras de estrellas en diferentes puntos de la Vía Láctea permitió a Herschel estimar que debían de existir unos 100 millones de estrellas en toda la Galaxia.

LA VOYAGER 1 ENCIENDE SUS IMPULSORES 37 AÑOS DESPUÉS DE SU ÚLTIMO USO



Es probable que cuando se lanzó no hubieses nacido. Y mejor no hablamos si tenemos en cuenta cuando fue construida. Me refiero a la Voyager 1, que, situada a 21.146 millones de kilómetros de la Tierra, es el artefacto humano más lejano… y lo será por mucho tiempo hasta que otra nave salga del sistema solar a más de 17 km/s, que es la velocidad con la que se aleja del Sol esta veterana sonda. De hecho, desde 2012 la Voyager 1 se encuentra técnicamente en el espacio interestelar después de haber superado la heliopausa, la frontera invisible del reino del Sol. Y si te parece increíble que esta nave y su hermana sigan funcionando cuatro décadas después en un entorno tan hostil, agárrate, porque la Voyager 1 ha encendido algunos de sus motores… ¡37 años después de su último uso!

...

En 2014 saltaron las alarmas del equipo de las Voyager cuando comprobaron que las prestaciones de los propulsores de orientación se estaba deteriorando muy rápidamente, consumiendo más y más hidrazina en cada encendido (curiosamente, ambas sondas han sufrido la pérdida de uno de estos impulsores a lo largo de su misión, uno encargado del giro en la Voyager 1 y otro encargado del cabeceo y la guiñada en la Voyager 2). Pese a que la cantidad de combustible que se usan los impulsores es muy pequeña, una sola gota es preciosa. Al fin y al cabo nadie va a ir hasta allí para rellenar el depósito. Ambas naves fueron lanzadas con 104 kg de hidrazina almacenados en un tanque de titanio de 71 centímetros de diámetro situado en el cuerpo central del vehículo. La alimentación de hidrazina a los propulsores se asegura mediante helio presurizado a 3,1 megapascales. Antes del problema con los impulsores la NASA calculaba que la Voyager 1 tenía reservas de hidrazina hasta 2040 y hasta 2034 para la Voyager 2 (esta última realizó dos sobrevuelos planetarios adicionales, Urano y Neptuno, por lo que gastó más combustible durante los mismos). O sea, más que de sobra.

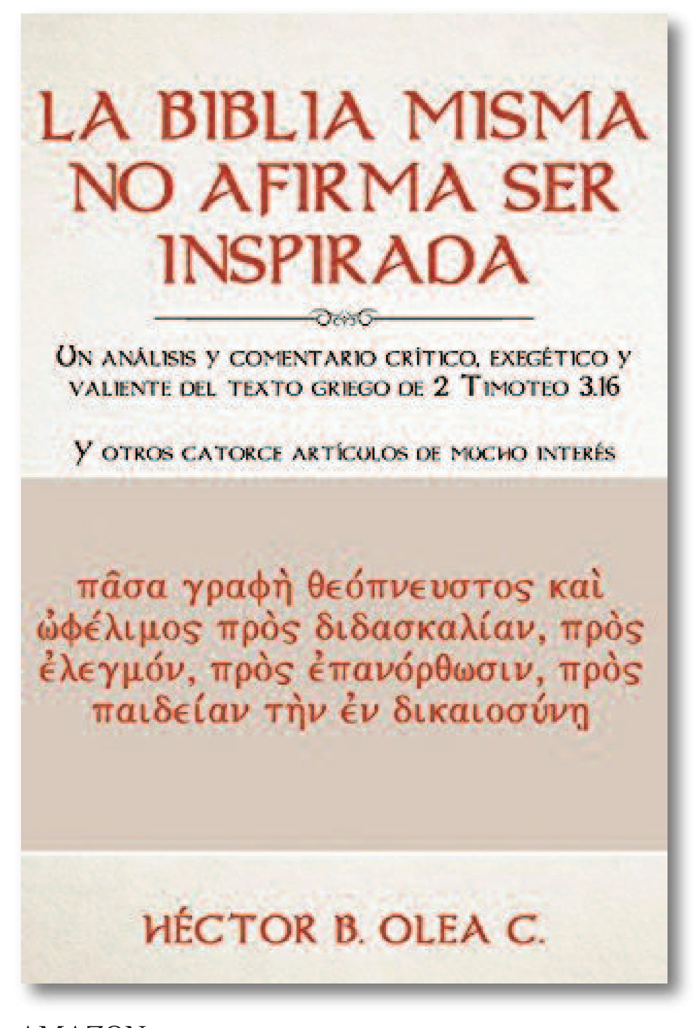
...

Finalmente, el 28 de noviembre la Voyager 1 encendió los propulsores TCM por primera vez en cuarenta años… y funcionaron como estaba previsto, aunque hubo que esperar nada menos que 19 horas para confirmar el éxito de la prueba: el tiempo que tarda la luz en viajar desde el espacio interestelar hasta nuestro planeta. Un pequeño gran logro. Y un auténtico tributo a los que diseñaron las Voyager. Ahora el equipo de las Voyager planea usar estos propulsores de manera rutinaria a partir del próximo enero. No obstante, la elección también tiene sus desventajas, ya que es necesario calentar estos propulsores antes de cada uso hasta los 116 ºC, un requisito complicado dado el escaso presupuesto energético proporcionado por los RTG (cada calefactor tiene 1,4 vatios de potencia mínima a 30 voltios). Cuando los generadores de radioisótopos no generen la suficiente potencia eléctrica será imposible usar los calefactores y entonces se volverán a usar los propulsores de control de posición a pesar de que estén degradados. La intención de la NASA es que la Voyager 2 también use los propulsores TCM para alargar la misión, aunque paradójicamente los propulsores normales no han mostrado el mismo grado de desgaste que los de su hermana pese a su mayor uso. *R*

http://danielmarin.naukas.com/2017/12/06/un-fuego-en-la-oscuridad-la-voyager-1-enciende-sus-impulsores-37-anos-despues-de-su-ultimo-uso/

LA BIBLIA MISMA NO AFIRMA SER INSPIRADA

Por Héctor Benjamín Olea Cordero



AMAZON

Disponible en versión Kindle e impreso **(desde enlace)**

Este libro reúne quince artículos escritos de manera independiente, relacionados y propios del campo de los estudios bíblicos; pero escritos en contextos y momentos distintos y específicos.

Los quince artículos que conforman esta obra están escritos con un enfoque crítico a ultranza; desde la perspectiva y el campo de los estudios bíblicos exegéticos, críticos y académicos.

Debo advertir que con estos artículos no pretendo validar ni defender teología sistemática alguna; pues, como siempre, escribo y evito mostrarme servil y acrítico frente a cualquier y toda teología sistemática.

Ahora bien, esta obra sí pone de manifiesto una sincera y declarada preocupación por hacer oír la propia voz de los textos bíblicos; un respeto profundo por los mismos, y el objetivo no oculto por tratar de comunicar lo que estrictamente dicen los textos bíblicos en sus idiomas originales y en sus propios contextos históricos y socioculturales. Esto así, al margen de cómo el mensaje original de los textos coincida o más bien ponga bajo cuestionamiento algunos de los postulados de teología sistemática alguna.

Es pues, nuestro objetivo, el que esta obra pueda ayudar a una mejor comprensión de los textos bíblicos implicados y analizados; a la profundización de los estudios bíblicos, a la revisión y reformulación de algunos dogmas teológicos a lo interno de la fe cristiana, y sea a la vez un estímulo e invitación para involucrarse o al menos familiarizarse con los estudios bíblicos y teológicos exegéticos, críticos y académicos. (Héctor B. O. Cordero).

https://www.amazon.com/Biblia-misma-afirma-ser-«inspirada»/dp/1973125463/ref=asap_bc?ie=UTF8

ÍNDICE